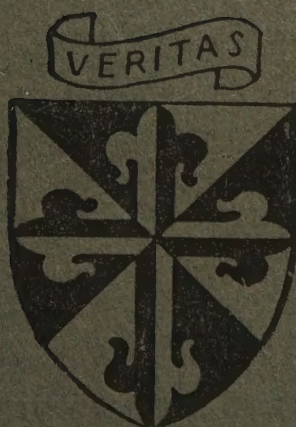


CIENCIA

TOMISTA



Tomo 62.

SALAMANCA
1942

~~Base 13~~

CLGA

40380

V.62
1942:1

SUMARIO

	PAGS.
<i>La primera promesa mesiánica</i> , por FR. ALBERTO COLUNGA, O. P.	5
<i>¿Certeza? ¿Duda? ¿Ignorancia? Actitud inicial ante el problema crítico.</i> por FR. GUILLERMO FRAILE, O. P.	29
<i>Accidentada y efímera aparición del Nominalismo en Salamanca</i> , por FR. VICENTE BELTRAN DE HEREDIA, O. P.	68
<i>ACTUALIDAD ESPAÑOLA: Carta de S. S. Pío XII al Episcopado espa- ñol</i> , por FR. A. P.	102
<i>Unas notas acerca del Cuarto Curso del Instituto de Derecho Interna- cional «Francisco de Vitoria»</i> , por D. VICENTE R. DE AREMLANO	108
<i>BIBLIOGRAFIA.—Merkelbach: Mariología.—Quadri: Il problema dell'au- torità.—Koch: Homiletisches Hanabuch</i>	113

CIENCIA TOMISTA

CONVENTO DE SAN ESTEBAN

SALAMANCA

PRECIOS DE SUSCRIPCION

España.....	20 pesetas
América y Filipinas.....	22 —
Demás países.....	25 —
Número suelto.....	5 —

CIENCIA TOMISTA

CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

DE LOS

DOMINICOS ESPAÑOLES



Año 33. - Tomo 62. - Núm. 194. - Fasc. 1

SALAMANCA

Convento de San Esteban (Apartado 17)

1942

CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL DE LOS DOMINICOS ESPAÑOLES

Año 33. - Núm. 194



Tomo 62. - Fasc. 1

La primera promesa mesiánica

Tal vez sea una ilusión mía; pero he de empezar declarando que este pasaje del Génesis, que a muchos se les presenta tan oscuro, a mí se me antoja bastante claro, leído a la luz de la revelación divina sobre la caída y las promesas de reparación. Aún más, creo que esa oscuridad, en que tantos ven envuelto el pensamiento del autor sagrado, nace de querer hallar en el texto lo que su autor no puso en él. Me parece que echan en olvido la sentencia de S. Agustín, que es el principio básico de la hermenéutica: «Per hujusmodi Evangelistarum locutiones varias, sed non contrarias, rem *plane utilissimam* discimus ac *pernecessariam*, nihil in cujusque verbis nos debere inspicere nisi voluntatem, cui debent verba servire, nec mentiri quemquam, si aliis verbis dixerit quid ille voluerit, cujus verba non dixit; ne miseri aucupes vocum, apicibus, quodammodo litterarum putent ligandam esse veritatem, cum utique non in verbis tantum, sed etiam in ceteris signis animorum, non sit nisi animus inquirendus» (1). Quiere decir que el expositor de la Escritura debe buscar el sentido que el autor de ella intentó expresar en sus palabras. Y para determinarlo se ha de fijar, no solo en las palabras sino en todas las circunstancias que le rodean, «in ceteris signis animorum». Y con esto basta de preámbulos.

Siguiendo la sabia regla de S. Agustín, empecemos por precisar el contexto de nuestra promesa. El relato bíblico comienza en el capítulo II, que los críticos atribuyen a un documento, cuyo autor apellidan Jahvista, historiador profundo de los orígenes, a la vez que poeta altamente realista. «Antes que ningún arbusto, dice, ni hierba alguna hubiera brotado en el cam-

(1) De consensu evangelistarum. II. 67. (ML. 34, 1111).

po, porque Jahvé-Elohim no había hecho aun llover sobre la tierra, ni había en ella hombre que la cultivase», formó Dios al hombre del polvo de la tierra e infundió en sus narices aliento de vida. Después el Señor plantó un jardín, en el que puso al hombre, que había formado, para que lo cultivase y lo guardase. Pero Jahvé-Elohim puso al hombre un precepto, diciendo: «De todos los árboles del jardín comerás, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás. En el día que comieres de él irremisiblemente morirás».

Y hallábase Adán solo. Para remedio de cuya soledad, comenzó el Señor por formar los animales del campo y las aves del cielo, los cuales hizo pasar ante la vista de Adán. Este los conoció, y en señal de dominio les impuso a cada uno su nombre; pero no encontró en ellos la compañía que necesitaba. Entonces, de una costilla de Adán formó Dios a Eva, y Adán al verla exclamó: «Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne». A estas palabras el autor sagrado añade por su cuenta este comentario. «Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre y se juntará con su mujer y serán los dos una carne». Eva estaba adornada, lo mismo que Adán, del privilegio de la inmortalidad. Gozaban ambos de la inocencia de los niños, pues estando desnudos no sentían la pasión de la vergüenza. Tal era la condición en que fué creada la primera pareja humana.

Pero la serpiente era el más astuto de los animales del campo, la cual acercándose a la mujer, le dice: «¿Con que os ha dicho Dios que no comáis de todos los árboles del jardín?» A esta insidiosa pregunta se sigue un diálogo, cuyo resultado fué, que Eva viese el fruto del árbol agradable a la vista y apetecible al gusto, tanto que comió de él y dió a Adán, que también comió, contraviniendo al mandato divino. Entonces conocieron que estaban desnudos y, tomando hojas de higuera, se hicieron unos ceñidores. He aquí la historia que precede al juicio divino y forma el contexto de éste. Pronto aparece el Señor, que, como juez, interroga a los culpables y pronuncia contra ellos su sentencia inexorable.

La lectura del texto sagrado nos deja la impresión de que el Señor venía con frecuencia a visitar a sus criaturas, como señor a sus colonos. Aquel día, a la caída de la tarde, cuando co-

menzaba a soplar el aire fresco, oyeron la voz de Jahvé-Elohim, que se paseaba por el jardín. Los reos se escondieron entre el follaje, porque se sintieron desnudos y no se creían en condiciones de recibir tal visita. El Señor llama a Adán, y le pregunta, como si lo ignorase, si había comido del árbol vedado. Adán se excusa con la mujer, que el mismo Señor le había dado por compañera. El amor y el deseo de conservar la paz con su costilla (nunca la expresión fué más propia) le indujo a comer de la fruta prohibida. Entonces el Señor se dirige a la mujer culpable, la cual responde que la serpiente la había engañado. El interrogatorio no pasa más adelante. El Señor no se siente obligado a preguntar al principal culpable, y así comienza por él la sentencia :

14. "Por cuanto has hecho esto,
maldita serás entre todos los ganados,
y entre todas las bestias del campo;
sobre tu vientre caminarás,
y polvo comerás todos los días de tu vida.
15. Y pondré enemistad entre ti y la mujer,
y entre tu descendencia y su descendencia,
ésta te aplastará la cabeza
y tú la acecharás al carcañal."

Para penetrar el sentido de este fallo divino, comencemos por examinar su texto. Nada hay que notar sobre el versículo 14 ; pero en el 15 se nos ofrece una ligera dificultad, que es preciso esclarecer. Donde nosotros leemos : «ésta te aplastará la cabeza», los códices hebreos leen *hu' él, éste*, refiriéndose a la descendencia ; algunos pocos códices hebreos leían ya en tiempo de S. Jerónimo *hi' ella, esta*, refiriéndose a la mujer. Los LXX, interpretando el texto, traducen *αὐτός* mirando sin duda al Mesías. Con los LXX concuerda la Itala que lee *ipse* ; en cambio, nuestra Vulgata traduce *ipsa*, refiriéndose a la mujer. No deja de sorprender la fiera batalla, que en torno a esta ligera variante, se trabó allá por los siglos XVI y XVII entre católicos y protestantes, pensando éstos echar por tierra el culto católico de María y luchando los otros, por la contraria, como si en ese pronombre estuviera sustentado semejante culto (2).

(2) F. Marini Mersenni, O. F. M., *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 1366 ss. Lutetiae Parisiorum, 1623.

Los críticos modernos, así católicos como heterodoxos, no tienen hoy dificultad alguna en explicar las variantes del texto. Sin duda alguna que el primitivo tenía *h'* y que la *mater lectionis* añadida por los masoretas era *u*, sufijo masculino, refiriéndolo a *serea'*, según lo confirman los sufijos siguientes.

La lección de los LXX tiene aquí explicación muy fácil. Como en otros pasajes, no se limitan a traducir, sino que interpretan el texto en su sentido mesiánico, y por eso no traduce *τοῦτο*, concordando con *σπέρμα*, sino *αὐτός* refiriéndolo al Mesías. S. Jerónimo tuvo en las manos algún códice hebreo, que en vez de la *mater lectionis u* masculina, llevaba *i femenina*, y así tradujo *ipsa*, refiriéndolo a la mujer. Conviene sin embargo, advertir lo que nos dice en las *Quaestiones hebraicae*, acerca de esta lección: «Habet in hebraico; ipse conteret caput tuum et tu conteres ejus calcaneum». Y lo explica. «Quia et nostri gressus praepediuntur a collubro, et Dominus conteret Satanam sub pedibus nostris velociter». Atendidos los testigos de una y otra lección, y las razones gramaticales, que las apoyan, no cabe duda que *hu'* debe tenerse por la verdadera lección. La de los LXX es una interpretación de esta y la de la Vulgata una simple errata. Síguese luego que hablemos de la forma literaria.

Los expositores antioquenos, empezando por S. Crisóstomo, dejándose llevar de su amor a la letra de la Escritura, exponen el texto de la serpiente, a quien Dios castigaría para mostrar la grandeza de su cólera contra el espíritu infernal, que la había tomado por instrumento de su maldad. Es una exageración literalista, que no tiene en cuenta el genio poético del autor sagrado y que debe ser desestimada, a pesar del eco que ha tenido en la tradición exegetica. La forma literaria está tomada del modo de ser de la serpiente misma, tal como se presentaba al autor sagrado y a nosotros. Primeramente, la serpiente es, entre todos los animales del campo, maldito, es decir, odioso, repugnante. Otros animales había en Palestina y en las regiones colindantes más temibles, como el león o el tigre; pero ninguno que tanta repugnancia inspire al hombre. El caminar sobre su vientre y alimentarse del polvo de la tierra son señales de la vileza de su condición. Arrastrarse por el suelo, morder el polvo, son expresiones de la mayor humillación y envilecimiento.

que caben en el hombre. La repugnancia hacia la serpiente se transforma en enemistad, la cual se manifiesta claramente en los conatos del hombre por matar a la serpiente apenas la ve, aplastándole la cabeza. Los de la serpiente tienden a defenderse mordiendo el talón, por cuanto no puede levantarse de la tierra sobre que camina arrastras. En esta lucha la victoria suele ser del hombre. La serpiente, si no logra huir escondiéndose en alguna mata o entre las piedras, quedará tendida en medio del camino con la cabeza aplastada. Tal es la historia, en que el autor sagrado se inspira, para expresar el pensamiento de la sentencia divina.

¿Cuál es el sentido que bajo esta imagen nos ofrece? Ante todo no hemos de interpretar las palabras del texto sagrado como si formaran una alegoría perfecta, en la que cada frase y cada palabra tiene su peculiar sentido, sino de una parábola, cuyo sentido se halla en el conjunto de la narración. Según esto, el v. 14, bajo la repugnancia del hombre hacia la serpiente mal-dita, nos quiere dar a entender la odiosidad que el hombre siente contra Satanás, siempre vil y que acude a los ardides más bajos para proseguir su lucha contra el linaje de Adán. Esto se muestra aun en aquellos pueblos, en que el espíritu del mal es objeto de culto religioso. No es la gratitud, la reverencia, el deseo de sus favores el motivo del homenaje que se le rinde, sino el temor de sus malas artes, el deseo de aplacarle para librarse de sus persecuciones. El v. 15 prosigue el mismo pensamiento. La repugnancia se convierte en enemistad entre la serpiente y la mujer y entre la descendencia de la una y de la otra, es decir, entre el espíritu del mal y el linaje humano. No es el Antiguo Testamento el que más pone de relieve esta lucha, sino el Nuevo. Los evangelistas nos hablan de la oposición del infierno al establecimiento del reino de Dios. S. Pedro nos presenta a Satanás como león rugiente, que busca a quién devorar; S. Juan pinta en el dragón infernal el estado romano, perseguidor de la Iglesia. Vencido y encadenado para siempre por el Salvador, se da fin a la lucha, que empieza en el paraíso.

¿Y de quién es la victoria en este pasaje que estudiamos? El texto latino que traduce: «ella te aplasará la cabeza», lo

atribuye sin duda a la mujer. Según la lección verdadera, debe atribuirse a la descendencia de ésta. Pero el texto hebreo emplea el mismo verbo, *suf*, en los dos miembros de la frase, que nosotros traducimos por «aplastar» y «acechar». ¿Es fundada esta doble traducción de un mismo verbo y en la misma forma? Los LXX traduce en ambos casos ese verbo por $\tau\rho\acute{\iota}\omega$, que la Itala vierte asimismo por «observare», espiar, acechar. El sentido sería pues: «Ella te acechará a la cabeza y tu la acecharás al calcañal». Como en toda lucha, cada una de las partes contendientes se esfuerza por asestar a su contrario el golpe mortal, que resuelva la contienda en su favor. Esto es lo que nos dice el autor sagrado tomando de la realidad los elementos de su descripción. Cuando una serpiente nos sale al paso, nuestro empeño es aplastarle la cabeza; el suyo, si no le da por huir escondiéndose entre las piedras, será tratar de mordernos en el talón, ya que no le consiente otra cosa su modo de caminar. En esto se ve que el autor sagrado habla de la serpiente común; otras podrían dañarnos con más eficacia.

¿Pero no va más allá el autor sagrado de esta mutua amenaza entre los dos contendientes? ¿Dejará suspensa su narración, como Cervantes cuando al fin de la segunda parte nos pinta a D. Quijote y a D. Sancho de Azpeitia enfrente uno del otro y dispuestos a descargarse mortales fendientes? No es eso admisible. Y de aquí que S. Jerónimo haya traducido el mismo verbo *suf* en dos sentidos de aplastar y de acechar. Nada más natural, puesto que tal suele ser el resultado de la contienda entre la serpiente y el hombre, fuera de que en nuestro caso la mujer y su descendencia representan la causa de Dios, que no puede ser vencida.

Pero todo esto no es más que el ropaje poético, con que se viste la lucha entre Dios, cuyos planes de amor sobre la humanidad parece haber hecho fracasar el espíritu del mal, que en la serpiente se esconde, y este mismo espíritu. Las formas tan realistas de este genial historiador poeta no nos deben extraviar sobre sus verdaderas intenciones.

Si queremos precisar el sentido de este pasaje, que en forma tan general nos presenta la lucha encarnizada entre los dos antiguos amigos, es preciso que consideremos este pasaje co-

mo el principio de una serie de textos, en que el pensamiento divino se va declarando más y más. Como todos los vaticinios mesiánicos, tiene éste una forma amoldada a las circunstancias en que se presenta. Es ésta la lucha, de que saldrá vencedora la parte antes vencida y engañada, esto es, la mujer y su descendencia. ¿Las dos, o una sola de ellas? Las dos, porque forman una sola entidad. O si se quiere, sola la descendencia, que además de ser perpetua, es en la que se perpetuará la mujer, madre de los vivientes. Veamos la prueba. Si pasamos unas páginas más adelante, en la historia del Génesis, nos hallaremos con este pasaje: «Yo bendeciré a quien te bendijere y a quien te maldijere maldeciré, y en tí serán bendecidas todas las familias de la tierra» (12, 3).

El menos perspicaz echa de ver la proporción entre estas palabras y las circunstancias en que Abraham se hallaba. Una cosa quiero sobre todo notar, que la bendición de los pueblos todos reside en Abraham: «En tí serán bendecidas todas las familias de la tierra». ¿Lo serán en él personalmente, o en su posteridad, que es una prolongación de su misma persona? Aún no lo sabemos. Otro pasaje nos sugiere esta última idea, pues dice: «En tu descendencia serán bendecidas todas las naciones de la tierra, porque has obedecido a mi voz». Estos dos miembros, que tan unidos aparecen, nos prueban la unión estrecha que el texto establece entre el Patriarca y su posteridad: «Porque obedeciste mi voz, las naciones serán bendecidas en tu posteridad» (22, 18).

Pero esta descendencia pudiera no ser otra que Isaac, el cual no menos muestra su fe y obediencia que Abraham, al someterse al sacrificio. Mas otro texto (26, 4) excluye esta interpretación, puesto que Dios hace a Isaac la misma promesa que había hecho a su padre, la cual luego se repetirá hablando con Jacob (28, 14). Tal vez alguien invoque contra esta hipótesis el texto de S. Pablo: «Y a tu descendencia, que es Cristo» (Gal. 3, 16). Pero esta es la última declaración del pensamiento divino, que en el Génesis comienza sólo a esbozarse. En consecuencia, que la victoria sobre la serpiente será del linaje de la mujer.

Mas, ¿de qué mujer? Pues de Eva, la única mujer que has-

ta ahora por el texto conocemos. Pretender suprimir a Eva para poner en su lugar a María, es echar en olvido los principios más elementales de la hermenéutica. Ni el texto, ni el contexto nos permiten apartarnos de la exégesis, que atribuye a Eva y a su descendencia la victoria final sobre la serpiente tentadora. Las razones de orden teológico u oratorio, que suelen alegarse, podrán tener valor para establecer un sentido típico o consecuente; pero nunca para cambiar el sentido histórico, que es el que aquí buscamos.

Pero nos queda otro punto por precisar. ¿Será toda la descendencia de la mujer, o algún miembro preclaro de ella, quien alcance el desquite de la derrota causada a su madre. Es éste un punto misterioso, por ahora envuelto en el sentido mesiánico de esta primera promesa, que las siguientes irán aclarando.

Pronunciada la sentencia contra la serpiente, pasa el Señor a lanzarla contra la mujer, a quien condena a las molestias de la gestación y a los dolores del parto, no obstante los cuales, ella buscará la sombra del marido que la haga madre y la libre del oprobio de la esterilidad. (Gen. 30; 1ss. Is. 4, 1). Nadie dudará, que esta mujer sea Eva, aunque en ella estén representadas todas sus hijas. Como tampoco es dudoso que a Adán se dirija la tercera sentencia, por la que el hombre es condenado a ganarse el pan con el sudor de su rostro; no obstante que en Adán estén también sus hijos, los hombres, jefes de familia, obligados a sostenerla con su trabajo.

De estas breves observaciones nos parece resultan claros varios puntos: Primero, que bajo los elementos tomados de la historia de la serpiente y sus relaciones con el hombre, se nos anuncia la lucha entre el espíritu del mal y la humanidad. Que la descendencia de la mujer no es otra que el linaje humano, del que ella será la madre. Quienes constituyan la descendencia de la serpiente no hay por qué afanarse en buscarlo, pues no nos obliga a ello el lenguaje figurado de la Escritura (3). En segundo lugar, se anuncia la victoria reportada por la descendencia de la mujer, que aplastará la cabeza de la serpiente, esto

(3) El reino de los espíritus era para los antiguos, como para nosotros, muy populoso. Toda la multitud de ellos es aquí presentada como *descendencia* del principal, que es el que figura en nuestro texto Cfr. Jn. 8, 44; Apoc. 12, 7-9.

es, que alcanzará el desquite sobre el espíritu del mal. Los incidentes, que el desarrollo de la lucha traerá consigo y el modo cómo la victoria prometida se haya de obtener, quedan velados por el misterio. Como quedan también los efectos de la caída de Adán y Eva, fuera del sentirse desnudos. Sobre sí llevaban la pena de muerte, pero todavía están lejos de experimentarla (Ecco. 25, 24; Sáb. 2, 24 s.). Menos aún se nos declara el pecado de naturaleza, que se extenderá a toda la especie humana. Tal vez los primeros padres tuvieron de estas cosas algún mayor conocimiento, pero esas noticias no han pasado al texto sagrado, y habremos de esperar muchos siglos para obtenerlas.

Estaba reservado al Apóstol S. Pablo revelarnos toda la triste realidad que encerraba el pecado de Adán y el remedio del mismo por el prometido descendiente de la mujer. Efectivamente, en la Epístola a los Romanos, estudiando la obra redentora, se remonta a Adán para señalar el origen del pecado y establecer la comparación, o mejor, el contraste, entre Adán y Jesucristo, entre la obra del uno y la del otro. Dice así el Apóstol: «Pues, así como por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, y así la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado... Pero no sucede con la falta lo que con el don gratuito. Porque, si por la falta de uno solo todos son muertos; con más razón la gracia de Dios y el don, por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, se derramará sobre todos los hombres con abundancia. Y no sucede con el don, como con la obra de un solo pecador, pues el juicio pronunciado contra uno solo pesa como una condenación; mientras que el don gratuito, después de numerosas faltas, acaba en la justificación. Sí, en efecto, por la falta de uno solo reinó la muerte, por la obra de uno solo; con más razón los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia reinarán en la vida por uno solo, Jesucristo. Así, pues, como por la falta de uno solo pesa la condenación sobre los hombres; así también la justicia de uno solo confiere a todos los hombres la justificación, que da la vida. En efecto, como por la desobediencia de un solo hombre todos fueron pecadores; así por la obediencia de un solo todos son justificados» (5, 12-19).

Este largo párrafo, en que el Apóstol recalca los mismos pensamientos, se reduce a dos ideas, que son la grandeza de la culpa de Adán, por la cual todos los hombres nacen pecadores, y sufren la pena de muerte, y la grandeza mayor de la gracia de Jesucristo, por lo cual todos los hombres alcanzan la justicia, no solo de su pecado de origen, sino de todos los pecados personales.

De Eva no se hace aquí mención alguna, no obstante haber sido la primera en la caída. En otros lugares S. Pablo se acuerda de ella para decir que fué seducida por la astucia de la serpiente (II Cor. 11, 3), y para exhortar a sus hijas a responder a su vocación de madres, y que alcanzarán la salud eterna sometándose a la sentencia divina que pesa sobre ellas (I Tim. 2, 11 ss.). Con esto el Apóstol ha establecido un principio, que los Padres y Doctores se encargarán de desarrollar. La contraposición entre Adán y Jesucristo, entre el primero y el segundo Adán indicada por S. Pablo, los llevara a contraponer Eva y María, la primera y la segunda Eva. Nada más natural para quien tenga presente que la ciencia de la fe es algo vivo en nuestra inteligencia, y que con ésta vive y progresa bajo la acción del Espíritu Santo, que mora en la Iglesia y anima a los miembros de ella.

El primero en ofrecernos una prueba de este desarrollo es S. Justino, el cual en su Diálogo con Trifón pretende probar la concepción virginal de Jesucristo en esta forma: La salud debía entrar por el mismo camino por donde entró la ruina. «Eva enim, cum virgo esset et incorrupta, sermone serpentis concepta, in obedientia et morte peperit; Maria autem virgo, cum fidem et gaudium percepisset, nuncianti angelo Gabrieli laetum nuntium, nempe spiritum Domini in eam superventurum et virtutem Altissimi ei obumbraturam ideoque id quod nasceretur ex ea sanctum esse Filium Dei, respondit: Fiat mihi secundum verbum tuum». Así nació de María Aquel, de quien hablan todas las Escrituras, «per quem Deus serpentem eique assimilatos angelos et daemones profligavit; eos autem qui pravefactorum poenitentiam agunt et in eum credunt a morte liberat» (MG. 6, col. 710 s.).

Estas últimas palabras contienen una declaración precisa del sentido mesiánico de la promesa divina.

A S. Justino sigue S. Ireneo, el cual en su grande obra «Contra Haereses» nos relata la historia de la caída y la promesa de la reparación, mezclándola con discretas reflexiones. Sobre la promesa escribe estas palabras: «Quapropter inimicitiam posuit inter serpentem et mulierem et semen ejus, observantes invicem, illo, quidem cui morderetur plancta et potente calcare caput inimici, altero vere mordente et occidente et interpediente ingressus hominis quoad usque venit semen prae-destinatum calcare caput ejus, quod fuit partus Mariae, de quo ait propheta: Super aspidem et basiliscum ambulabis». (MG. 7, 964).

Aquí solo una cosa tenemos: el sentido de la promesa. El Hijo de María será quien aplaste la cabeza de la serpiente. El mismo pensamiento repite, aunque en más breves palabras en V, 40. Todavía vuelve sobre el mismo tema con algún pensamiento nuevo, que es preciso notar. Empieza contraponiendo la obediencia de María a la desobediencia de Eva, ambas vírgenes, pero sujetas al varón. Y prosigue: «Quemadmodum enim illa per angeli sermonem seducta est ut effugeret Deum, praevaricata verbum ejus; ita et haec per evangelicum sermonem evangelizata est, ut portaret Deum, obediens ejus verbo. Et si ea inobedierat Deo, sed haec suasa est obedire Deo, ut virginis Evae virgo Maria fieret advocata. Et quaemadmodum adscriptum est morti genus humanum, per Virginem salvatur, aequa lance disposita, virginalis inobedientia per virginalem obedientiam» (V. 19). En este pasaje el santo doctor, a fin de poner más de relieve el contraste entre los dos bandos, atribuye al uno el pecado y la ruina del género humano, y al otro la reparación y la salud. Aunque no dé explicaciones sobre cómo ésta se haya realizado, no cabe duda que ni pretende contradecir la doctrina de S. Pablo, que atribuye a Adán la ruina del género humano, como cabeza suya que es, ni atribuye a María lo que es obra principal de su Hijo.

De S. Ireneo saltamos a S. Epifanio, el cual en su obra «Adversus haeresses» refuta ciertos herejes, que «eo temeritatis progressi sunt ut Sanctissimam Mariam, post Christum in lucem editum, cum viro suo Joseph consuetudinem habuisse dicunt». El santo echa en cara a los autores de este engendro la igno-

rancia de las Escrituras y el desconocimiento de las historias antiguas, por las cuales cree conocer la viudez de S. José al desposarse con la Virgen y el haber tenido de su primer matrimonio hasta seis hijos, con otras cosas que la historia auténtica ignora y la piedad se resiste a admitir. Después de otros argumentos más sólidos a favor de la perpetua virginidad de María, siguiendo a S. Justino y a S. Ireneo, se remonta a los orígenes para mostrar en Eva el anuncio de la Virgen: «Haec est quam adumbravit Eva, quae viventium mater quodam aenigmati involucro nuncupatur. Siquidem Eva, tum viventium est appellata mater, cum jam illud audisset: *Terra es et in terram reverteris*, post admissum videlicet peccatum». Parece extraño que tal nombre se diera a Eva después del pecado, cuando más bien se la debería llamar madre de los muertos, pues lo sería de los mortales. La que con verdad lleva el nombre de madre de los vivos es María. «Revera tamen a Maria Virgine vita ipsa est in mundum introducta, ut viventem pariat et viventium María sit mater». Otra cosa admirable debemos de considerar, en la que se contraponen Eva y María: «Siquidem Eva generi hominum causam mortis attulit, per quam mors est in orbem terrarum inducta; Maria vitae causam praebuit, per quam vita est nobis ipsa producta. Ob id Filius Dei in hunc mundum advenit, et, ubi abundavit delictum, superabundavit gratia. Unde mors accidit, vita illuc accessit, ut in mortis locum vita succederet et dilatam a muliere mortem ille ipse, qui e muliere vita ut esset nostra natus erat, excluderet». Y esto sucedió en el tiempo en que una y otra mujer estaban adornadas con la aureola de la virginidad. «Quoniam vero, cum adhuc virgo in hortis Eva degeret, per contumaciam apud Deum offenderat, ideo gratiae propria a Virgine manavit obedientia, postquam circumfusi corpore Verbi sempiternaeque vitae de coelo est nuntiatus adventus. Nam illic ita serpentem Deus alloquitur. Inimicitias ponam inter te et mulierem...

¿Dónde y cómo hallaremos esta descendencia de la mujer? «Non aliter quam per adumbrationem ac similitudinem ad Evam. Hostiles illae inimicitiae referuntur, quas cum hujus stirpe serpens ille et qui in serpente inerat, invidia flagrans diabolus exercet», Confiesa el autor que no se debe extremar la comparación

entre la historia del paraíso y la historia evangélica ; pero no le cabe duda que la promesa del Génesis se cumple en la prole virginal de María : «Hinc enim illius Filius ad extinguendam serpentis et tortuosi collubri fugacisque vim ac potentiam qui se totum orbem terrarum dominatu suo comprehendisse jactabat ad haec infima descendit. (MG. 42, 727 s.).

Pero es claro que ni las meditaciones de S. Pablo, ni las de los Padres, al desarrollar y completar su pensamiento, pueden cambiar la exégesis histórica de la sentencia divina referida en el Génesis. Lo que harán será ahondar más en su sentido, sacar a luz lo que en él estaba oculto, explicar lo implícito. Tal es el oficio de la Teología, desarrollar y esclarecer los datos de la fe, jamás anular los sentidos históricos de la Escritura para sustituirlos por otros, aunque sean más sublimes. Tal cosa no sería edificar, sino destruir ; no sería hacer progresar la ciencia de la fe, sino deshacer lo hecho y socavar los fundamentos de la misma construcción teológica.

Hasta aquí la exégesis histórica y el desarrollo teológico de la misma. Veamos ahora de investigar la tradición exegética, para ver hasta qué punto ésta confirma una y otro. Empecemos por Filón, inspirador del alegorismo de algunos Padres. El cual, en su *Comentario alegórico de las leyes santas*, dice así : «Y dijo Dios a la mujer : ¿Por qué has hecho esto? Y ella contestó : La serpiente me engañó, y comí. Dios pregunta a la sensación una cosa, y ella responde otra ; le propone una cuestión sobre su marido, y ella se guarda de hablar de él para hablar de sí misma, diciendo : Yo comí : Y no : Yo le dí a comer. Resolveremos esta dificultad mediante la interpretación alegórica y mostraremos que la mujer respondió como debía. En efecto, necesariamente se sigue que, comiendo ella, come también el hombre, pues cuando la sensación, aplicándose a un objeto sensible, se llena de su representación, luego la inteligencia se une a ésta y en algún modo se sacia del alimento que le viene del objeto. Lo que dice la mujer equivale a lo siguiente : Yo he dado de comer al hombre sin querer, porque aplicándome yo al objeto, la inteligencia tuvo al instante la representa-

ción e impresión del mismo. Notad que el hombre dice: La mujer me dió a comer; en cambio la mujer no dice que la serpiente le haya dado, sino que la engañó. Pertenece a la sensación el dar; el engañar y fascinar, al placer, astuto como la serpiente».

Conforme a estos principios expone luego la sentencia divina contra la serpiente, a la que el Señor no interroga, no obstante lo que se lee en el Deuteronomio 19, 17. «Advertirás—dice—que Dios no creyó a Adán cuando le habló contra su mujer, antes ofreció a ésta una ocasión para defenderse, cuando le preguntó: ¿Porqué has hecho ésto? Ella reconoce que su caída viene del engaño del placer. Qué le impedía, cuando la mujer le dijo: La serpiente me engañó, interrogar a ésta, si de verdad la había engañado, y maldecirla, después de darle lugar a su defensa? Es que la sensación se cuenta entre las cosas que no son buenas ni malas... Por eso se inclina indiferentemente al bien o al mal, y así no puede ser condenada antes de averiguar si ha seguido el mal. Pero la serpiente, el placer, es de suyo mala, y así no se halla en el sabio, sólo el necio goza de él» (4). En suma, que la historia se reduce a la lucha entre estos tres elementos de la vida humana: el placer representado por la serpiente, la sensación representada por la mujer, y la inteligencia por el hombre. Si bajo esta lección psicológica hay algo de historia, Filón no se preocupa de averiguarlo.

Muy es otra la exégesis de Onquelos, más ajustada a la letra del texto: «Et dixit Dominus Deus serpenti: Quia fecisti hoc, meledictus tu prae omnibus jumentis et prae omnibus bestiis agri; super ventrem tuum gradieris et pulverem comes omnibus diebus vitae tuae. Et inimicitias ponam inter te et mulierem, et inter filium tuum et filium ejus; ipse recordabitur tibi quod fecisti ei a principio et tu observabis ei finem» (Polióglota de Walton). La paráfrasis opone a la serpiente la mujer, y al hijo de aquélla el de ésta. No cabe duda que el hijo de la mujer sea el Mesías. No está tan claro quién sea el hijo de la serpiente. Probablemente el Anticristo. Entre estos dos representantes de los dos bandos contendientes, se proseguirá la enemistad. El Mesías no echará en olvido la jugada, que la ser-

(4) Lib. III, c. 64 y 67. Trad., E. Brechier. París, 1909.

piente hizo a su madre Eva; y el hijo de aquélla proseguirá su obra acechando a su adversario hasta el fin. Pero la victoria no aparece por ninguna parte.

Desconocemos la exégesis de Orígenes sobre este pasaje; mas no será aventurado suponer que se inspiraba en Filón, así como la de S. Ambrosio, su discípulo, cuya suma podemos ver en las siguientes palabras: «*Serpentis typum accepit delectatio corporalis; mulier symbolum est sensus nostri. vir mentis. Delectatio itaque sensum movet, sensus menti transfundit, quam acceperit passionem... Delectatio igitur prima est origo peccati, ideoque non mireris cur ante serpens damnetur iudicio Dei, secundo mulier, tertio vir. Secundum erroris ordinem, damnationis quoque ordo servatus est*» (5).

Muy otra es la exégesis de S. Crisóstomo que podríamos tachar de excesivamente liberal, como dejamos indicado atrás. Para este gran moralista la sentencia divina va dirigida contra la serpiente en castigo de los servicios prestados al espíritu infernal, y para que por este castigo entendamos cual será el que aquél habrá de recibir: «*Gravis et vehemens indignatio, quia magna etiam et ingens defectio, quam per illum malignus daemon intulit. Et dixit Dominus Deus ad serpentem: Quia fecisti hoc. Quia tali, inquit, malitiae ministrasti ut fraus illa opere compleatur, malum consilium afferendo lethale poculum temperando; quia sic fecisti et a mea benevolentia excludere voluisti creaturas meas, ministerio maligni daemonis sententiae exhibito, qui ob invidiam et ingentem superbiam suam e coelis in terram dejectus est, quia te in his ut instrumento est usus, propterea poenam perpetuam impono tibi, ut per ea quae tibi inferuntur, et ille scire possit quodnam ipsi maneat supplicium, et futuri homines erudiantur ne seducantur diaboli consiliis, neque illius fraudes admittant, ut ne in easdem incidunt poenas*» (M. G. 53, 142). Y para disipar la extrañeza, que sus oyentes podrían sentir de ver castigada la serpiente, que sin su voluntad prestó al diablo sus servicios, empieza advirtiéndolo cómo esto es una prueba de la bondad divina: «*Nam sicut amantissimus pater, puniens eum qui filium suum occiderit, et gladium et ensem, per quam filius suus occisus est, des-*

(5) Liber de Paradiso, 15. (ML. 14, 329):

truit et in multas partes comminuit, eodem modo Deus egit... ut per hoc, quod sub sensum et sub aspectum cadit, intelligamus in quanta ignominia sit diabolus» (Ib. c. 141). Esta ignominia es la victoria, que en el Evangelio nos promete el Señor, cuando dice: «Calcate super... serpentes, et scorpiones, et super omnem virtutem inimici» (Luc. 10, 19). A esto se reduce todo el mesianismo que S. Crisóstomo nos ofrece en su comentario homilético del Génesis.

Más explícito es sobre este punto su discípulo S. Isidoro Pelusiota, el cual, escribiendo a otro Isidoro, dice: «Illud mulieris semen, quod Deus inimicum et infestum serpenti esse jubet, Dominus noster Jesus Christus est. Nam ipse, mulieris semen, solus ex ea ortus est; sic nempe ut nec viri semen intercesserit nec castitati quidquam decesserit» (Ep. CDXXVI. M. G. 78, 418). Nuestro santo, al acentuar el sentido mesiánico del texto, se olvida de la forma histórica del mismo. La insistencia en la frase: «Semen mulieris», como expresión de la concepción virginal de Jesucristo la habremos de encontrar repetida en otros Padres, aunque a la verdad tenga poco que ver con el sentido histórico del Génesis.

Teodoreto, otro representante de la escuela antioquena, resume la exposición de S. Crisóstomo en sus *Quaestiones in Genesim* (M. G. 80, 130 s.)

La misma exégesis de S. Isidoro Pelusiota encontramos ampliada en un cierto Serapión, cuyas palabras, que veo citadas en Lippomani, dicen así: «*Inter semen tuum et semen illius. Atque mulier semen non habet, sed vir; quomodo igitur mulieri dictum est? Hinc clarum est pronuntiatum de Christo, quem sine semine peperit intemerata Virgo. Singulare enim est semen, non numero multitudinis semen*» (6).

Procopio de Gaza amplifica, en cambio, las ideas de S. Crisóstomo con algunas observaciones dignas de nota; entre las cuales debo señalar esta, que concuerda con lo que antes dijimos sobre las relaciones entre el hombre y el diablo: «Hinc daemonum cultores docent saepius Deum, utpote bonum, non

(6) Catena in Genesim. Lyon 1657. Conocemos dos escritores de este nombre, pero en ninguno hallamos el texto citado.

indigere nostri cultus: colendos esse malos ne nobis nocere velint. (M. G. 87, 206.)

Vengamos ahora a nuestro gran doctor S. Agustín, que junta en una las ideas alegóricas de Filón con la tendencia moralista de los antioquenos: «Non enim inimicitiae ponuntur inter ipsum (serpentem) et virum, sed inter ipsum et mulierem... Quare ergo ita dicitur, nisi quia hic manifeste ostenditur non posse nos a diabolo tentari nisi per illam animalium partem, quae quasi mulieris imaginem vel exemplum in uno ipso homine ostendit, de quo superius jam multa diximus? Quod autem etiam inter semen diaboli et semen mulieris, fructus boni operis quó perversae suggestioni resistit. Et ideo observat ipse plantam mulieris, ut, quando in illicita labitur delectatio, tunc illa capiat et illa observet caput ejus, ut eum in initio malae suasionis excludat. (De Gen. contra Maniqueos, II, 28. ML. 34, 210).

En otro lugar, comentando el salmo CIII, 6, insiste en la misma doctrina: «Ipsa caput observabit et tu ejus calcaneum. Oh Ecclesia, caput serpentis observa. Quod est caput serpentis? Prima suggestio. Venit tibi in mentem nescio quid illicitum; noli ibi tenere mentem tuam, noli consentire; hoc quod venit in mentem caput serpentis est; caput calca et evades ceteros motus. Quid est caput calcas? Ipsam suggestionem contemne...» Y así prosigue estudiando el progreso de la tentación, no de los primeros padres, sino de los fieles que forman la Iglesia (M. L. 37, 1781).

Todas estas ideas las recoge y amplifica con precisión el autor de la «Catena in Genesim» con estas palabras: «Denique talis inimicitia, quae hic praedicatur, est inter carnem et spiritum, inter sapientiam hujus mundi et Verbum Dei, inter sensualitatem et crucem, inter impios et fideles. Caput autem serpentis est regnum peccati in nobis et tenebrarum protestas ac Satae tyrannicum imperium, quod Christus vincit et per se fideles vincere dedit. Insidiator impugnat, sollicitat, sed victoria Christi a nobis stat». Muy bien dicho, pero todo esto excede los términos del sentido histórico, según el cual la lucha se entabla entre el espíritu del mal y el género humano considerado como una unidad. Que más tarde este se vaya dividiendo, al aparecer grupos que, dejándose arrastrar por las sugerencias

del mal, se pasan al bando opuesto, no entra en las intenciones del autor sagrado. Igual ocurre con el Israel, objeto de tantas promesas divinas, que poco a poco viene a quedar reducido a aquel «resto», de que nos hablan los Profetas, y que San Pablo apellida el «Israel de Dios».

Las líneas que preceden acaso dejarán a muchos desconcertados sobre la exposición de los Padres. Porque aparte de que son pocos los que nos han dejado la exégesis de pasaje tan destacado, esos pocos, más que a poner de relieve el sentido mesiánico de la promesa divina, miran a sacar una enseñanza general sobre la tentación. La doctrina dogmática, que aquí muchos de los nuestros van a buscar, la hallan los Padres en la Epístola a los Romanos, en el pasaje, que atrás dejamos señalado. Allí, siguiendo al Apóstol, se complacen en ponderar las tristes consecuencias del pecado y la abundancia de la gracia, que nos vino por Cristo. Cerremos esta serie, no muy larga a la verdad, con la cita más clara del abad Ruperto. El cual comienza ponderando la bondad de Dios en dar la victoria a la misma, que con engaño había sido vencida: «Cum igitur dicit Deus: *Inimicitias ponam inter te et mulierem*, profecto magnum gratiae suae opus promittit, quod victorem diabolum, qui vicerat fraude, victa nunc mulier vincere quandoque debeat fortitudine». Sin embargo, aunque la mujer recoja el fruto de la victoria, no será precisamente ella quien la alcance: «Porro inimicitiae non per ipsam mulierem, sed per semen illius exercendae et usque ad victoriam perducendae sunt». Por eso, después de decir «*Inimicitias ponam inter te et mulierem*; «añade: «*et semen tuum et semen illius*». «Quo enim de semine haec dicuntur, nisi de uno, qui est Christus». Y repitiendo el razonamiento, que hemos visto en otros Padres, concluye: «Ipse namque ita semen mulieris est, ut non etiam viri semen sit». Después de algunas observaciones morales inspiradas en San Agustín termina con la siguiente conclusión: «Certissime igitur hic illius semen mulieris promittitur, quod est Christus, per quod sexus idem, qui deceptus est, deceptionis caput contrivit, quando ad destructionem peccati Beata Virgo novum hunc et coelestem hominem mundo edidit» (M. L. 167, 304 s.)

Hasta el presente no hemos hallado nada que una exégesis razonable nos mueva a rechazar. Si hay cosas que exceden los límites de la interpretación histórica, caben bien dentro del desarrollo teológico de la misma. Pero en el correr de los siglos, y con el mayor desarrollo de la mariología, se fué acentuando la exégesis mariana hasta venir a substituir el sentido histórico por el teológico, Eva por María. El primer autor en quien hallamos esta exposición es un anónimo de fecha ignorada, que figura entre las obras de S. Euquerio. El cual expone de esta suerte el versículo 15 de la maldición divina contra la serpiente: «*Inimicitias ponam inter te et mulierem*, de Virgine, unde natus est Dominus intellexerunt, eo quod illo tempore ex ea Dominus nasciturus ad inimicum devincendum et mortem, cuius ille auctor erat, destruendam, promittebatur, sicut in Davide dictum est: de fructu ventris tui ponam super sedem tuam. Nam illud quod subunctum est *ipsa conteret caput tuum*, hoc de fructu ventris Mariae intelligunt, id est, tu eum supplantabis, ut moriatur, ille autem victor resurget et caput tuum conteret quod est mors, sicuti David dixerat ex persona Patris ad Filium: *Super aspidem et basiliscum ambulabis*. (ML. 50, 914.)

Nicolás de Lira, después de resumir las antiguas exposiciones alegórico-morales de los Padres, prosigue de esta manera: «*Alii autem sancti exponunt de beata Virgine ab illo loco (inimicitias ponam)*. Non istam Evam, sed aliam ad eam respondentem, scilicet Virginem Mariam, quae est infesta daemonibus... Et semen illius, scilicet Christum, qui est Mariae filius. Ipsa conteret caput tuum, quia per ipsam, mediante Filio suo, potestas daemonis est contrita».

Una observación hemos de hacer a esta referencia del lirense. Los Padres que cita como autores de semejante interpretación, no exponen el texto sagrado en su sentido histórico, sino que lo emplean como teólogos y controversistas en un sentido acomodado a las necesidades de su argumentación.

Después del lirense viene el insigne Alfonso de Madrigal. Lo primero que se echa de ver en la exposición que hace de estos versículos es poco orden, y por consiguiente poca claridad. Anotamos de él dos pasajes: «*Ista maledictio diaboli, ut quidam volunt, magis allegorice quam literaliter, exponitur de bea-*

ta Virgine Maria, quae confregit caput serpentis, id est, diabolum». Y el siguiente: «*Inimicitias ponam inter te et mulierem*. Non inter mulierem istam, quam faciliter superasti, sed inter te et aliam, beatam Virginem, quae omnium mulierum optima fuit, quia valde terribilis est contra daemones; effugantur enim in nomine ejus... Et semen ejus, id est, Christus, qui vere de Virgine natus est, et iste confregit totam daemonum potestatem spoliando inferna». Mientras el primer texto parece calificar de alegórica la exposición que ve a María en la mujer, el segundo amplifica esta exposición, sin que nada indique que no sea literal.

En sus «Scholia Veteris Testamenti», el P. Mariana dedica este breve escolio a las palabras *ipsa conteret*: «Hebraice et grece, masculino genere, ut referatur ad semen feminae, ad filium: verum de Christo vaticinium». Y nada más.

Tirin, en sus breves notas sobre los versículos 14 y siguientes, resume las diversas sentencias de los expositores precedentes en una forma que conviene anotar. Sobre el v. 14 dice: «In sensu *allegorico*, sed praecipue intento a Spiritu Sancto, accommodantur daemones; *litteraliter* serpenti naturali, cui, tanquam organo malesuado daemonis, Deus merito maledicit et punit, ut solet pius parens et iudex etiam sicam, qua latro filium occidit, execrari et exurere». El que no quiera tomar en su riguroso sentido los adverbios *allegorice* y *litteraliter*, hallará fácil armonización entre estas palabras y la exposición, que atrás dejamos hecha. En la nota sobre el v. 15 discute la cuestión textual del *ipsa* para concluir: «Sed in idem redit, cum enim Deus id quasi antagonistas opponat mulierem cum semine suo, serpenti cum suo semine; verissime dici potest tam ipsa mulier quam semen, seu posterius mulieris, conterere caput serpentis, puta tam naturalis serpentis (quem homo vix visum, ex innata antipathia, conatur conterere) quam allegorici et infernalis serpentis, quem, ut dixi, praecipue hic designat Spiritus Sanctus. Uti per mulierem praecipue designatur beata Virgo Maria, quae pariendo nobis Christum (primarium seu nobilissimum semen, seu filium mulieris) ut facta est verissima Eva, id est, mater viventium (idque vita longe praestantiore scilicet espirituáli et eterna in coelis) ita penitus contrivit caput et potentiam hujus serpentis».

Las mismas ideas y palabras hallamos repetidas en la Biblia Maxima: «*Alii sancti exponunt de beata Virgine ad hoc loco inimicitias ponam. Non istam Evam, sed aliam ex ea descendentem, scilicet Virginem Mariam, quae est infesta daemonibus. Ipsa conteret, quia per ipsam, mediante Filio suo, potestas daemonum est contrita, sed quocunque genere efferatur idem significatur (Ipsa vel ipse vel ipsum). Si genere masculino, refertur ad Christum; si neutro ad semen, quod est Christus; si femenino, ad Evam vel Mariam, eritque sensus, quod utraque per Christum ex eis nascendum id factura sit*». La Teología allana el camino a la exégesis complaciente del texto.

La maravillosa erudición de Cornelio a Lapide le permite acumular en el comentario de este pasaje gran cantidad de documentos y observaciones de todo género; pero, cuando se trata de precisar el sentido de la promesa, incurre en el mismo defecto de no distinguir debidamente los varios sentidos de la Escritura. Notemos ante todo la falsa apreciación sobre el estilo poético del autor sagrado, revelada en esta observación, que brevemente resumimos: «La serpiente se hallaba entonces presente, y aunque después de la tentación la dejó el demonio y ella se arrastraría de una parte a otra, Dios la hizo venir a aquel sitio, en que debía oír su sentencia. Esta, añade luego, *ad litteram* mira, tanto a la serpiente, como al diablo; a la una como instrumento, al otro como a causa principal: «*Rursum haec ipsa magis Christo et Beatae Virgini contra diabolum pugnanti, etiam ad litteram, conveniunt. Mulier enim est Eva, quae diabolum contrivit, quando poenitentiam egit; vel potius mulier est beata Maria, Evae filia; semen ejus est Christus et christiani; serpens est diabolus; semen ejus sunt infideles omnesque impii. Ergo beata Maria contrivit serpentem, quia ipsa semper plena et gloriosa fuit victrix diaboli, omnesque haereses (quae caput sunt serpentis) in universo mundo contrivit, ut canit Ecclesia; Christus vero perfectissime eum ejusque caput et machinationes contrivit, dum virtute propria in cruce diabolo regnum omne et spolia sua ademit atque a Christo, tam Eva poenitens, quam Maria innocens, nos quoque omnes virtutem conterendi diaboli ejusque semen (id est, sugestiones, secundo semen, id est, impios homines horum enim pater et princeps est diabolus) accepimus*».

En Calmet hallamos las mismas ideas. Recoge las diversas sentencias y observaciones de los Padres ; pero sobre todo intenta poner de relieve el sentido mesiánico de la promesa : «Haec est inter magis explicitas clarasque venturi Mesiae praedictiones, qui genus humanum erat liberaturus et de daemone victoriam reportaturus. Haec mulier, quae conterere debet serpentis caput, est santissima Virgo, quae vires et imperium Sathanae diruit in lucem enixa Jesum Christum, victorem universae malitiae hostis humani et eversorem scelerum quae Sathanae imperium constituebant».

Esta tendencia vino a recibir un notable refuerzo con la bula *Ineffabilis Deus*, en que Pío IX definió el dogma de la Inmaculada Concepción. En los preámbulos de la definición, que como todos saben no forman parte de la definición misma, el Sumo Pontífice escribe estas palabras : «Patres Ecclesiaeque Scriptores... docuere, divino hoc oraculo, clare aperteque praemonstratum fuisse misericordem humani generis Redemptorem, Dei Filium Christum Jesum, ac designatam beatissimam ejus Matrem Virginem Mariam, ac simul ipsisimas utriusque contra diabolum inimicitias insigniter expressas». Tres cosas distingue aquí el Pontífice : a) el Redentor, que ha sido «clare aperteque praemonstratum» ; b) su beatísima Madre, que se halla ahí «designatam» y c) las enemistades de uno y otra contra el diablo que están «expressas». Estas diversas expresiones no han sido escritas sin detenida meditación, y ellas pueden significar, que los tres mencionados puntos no se hallan de igual modo contenidos en el texto sagrado. El cómo no podemos darlo por suficientemente declarado con las expresiones empleadas. Ninguna de ellas significa necesariamente que se hallen contenidas en el sentido literal histórico del texto sagrado. Queda por averiguar, cuál de los restantes sentidos de la Escritura es el que cuadra a cada uno de los puntos indicados por Pío IX. Entre los expositores del Génesis posteriores a la definición, ocupa un lugar preeminente el P. Hummelauer, cuyo pensamiento sobre el sentido de la promesa podemos ver reflejado en los textos que siguen. Ante todo la mujer de que se habla en el v. 14 es «eadem omnino, quae in hac tota narratione erit intelligenda ; eadem quae in v. 1, 2, 4, 6, 12, 13 16, hoc nomine designatur ; eadem

quae v. 9, 17 *isto et isteca, mulier et mulier tua* audiebat; ergo utique Eva». Y de un modo contundente desecha los argumentos que a esta su sentencia se oponen (p. 161). La descendencia de esta mujer «est tota mulieris posteritas, totum genus humanum. Is est obuius expressionis sensus, ita dicitur semen Abrahae, etc.». Este es su sentido propio, y el figurado que algunos quieren introducir, no se ha de suponer sin pruebas (p. 162). En cambio, éste se impone en la descendencia de la serpiente (p. 163).

Acerca del pronombre *ipsa*, nos parecen muy acertadas las palabras siguientes: «Ubi primum lectio Vulg *ipsa* argumentum praebet, non quidem scripturiscum, at verum et certum, cum ea plenam de serpente victoriam mulieri etiam tribuens falli nequeat, simulque documentum sit fidei ecclesiae antiquioris, sine qua illa lectio praevalere minime potuit». No cabe duda que las versiones oficiales de la Escritura reciben por el uso constante que las iglesias hacen de ellas una parte del tesoro de la verdad, conservada en el depósito de la Tradición. Por otra parte, añade con no menos razón que los tres puntos señalados por el Pontífice «licet sensus litteralis limites transcendant, certum et ipsi praebent fidei ecclesiae documentum». Que es lo que se necesita para salvar la verdad de las palabras alegadas. Donde el autor dice «sensus litteralis», creemos deba entenderse el sentido literal *histórico*, que es el que dejamos antes indicado con sus propios términos. En efecto, Jesucristo y María no entran en el sentido literal antes expuesto por el P. Humm, sino en su sentido pleno, consecuente o como se le quiera denominar, que siempre será la explicación cumplida del texto genesiaco (p. 166).

El reciente comentario de P. Heinisch, que declara con gran precisión la sentencia divina contra la serpiente, termina su exposición con estas líneas acerca del mesianismo de la promesa: «Por el Nuevo Testamento sabemos que un descendiente determinado de la mujer trabó batalla con la serpiente y salió de ella vencedor. Fué en la Cruz, en el árbol, donde fué vencido aquel que en el árbol había vencido a la mujer, y con esta victoria todos los hombres fueron libertados del poder de la serpiente» (p. 127). María ocupa en esta victoria un lugar preeminente, como Ma-

dre del Vencedor y comò singularmente libertada del poder de la serpiente.

En suma, la sentencia de Dios anuncia, ante todo, la lucha entre el espíritu del mal y el linaje humano, con la plena victoria de éste. Tal es el sentido *histórico*. Los vaticinios mesiánicos posteriores, y sobre todo el Nuevo Testamento, que nos narra su realización, nos hacen ver cómo esa victoria es obra del esperado Mesías, de Jesucristo, vencedor del demonio, del pecado y de la muerte. En El se cumplió, sobre todo lo que se podía esperar, la promesa del Génesis y las demás que como explicación de ella siguen en el Antiguo Testamento. Y éste es su sentido *literal pleno*. Al lado de Jesucristo, el segundo Adán, se halla su Madre, la segunda Eva, según el lenguaje de los Padres, y en ella, por razón de su dignidad de Madre del Mesías, y por la plenitud de la gracia que en su alma depositó el Señor, brilla de un modo singularísimo esa victoria de su Hijo. Este sería, a nuestro juicio, un sentido consecuente. Después de María, resplandece también esa victoria en los demás redimidos, como canta el gran profeta del Nuevo Testamento en su Apocalipsis, que lavaron sus túnicas en la sangre del Cordero.

Con esto creemos satisfacer a la letra del Génesis, a la exégesis mesiánica de los Padres y a su exposición mariana, inspirada en la piedad filial hacia la Santísima Virgen María.

FR. ALBERTO COLUNGA

¿Certeza? ¿Duda? ¿Ignorancia?

Actitud inicial ante el problema crítico

¿Por qué tratar una vez más este problema, tantas veces discutido desde hace tres siglos? Esta pregunta que tal vez alguno pudiera dirigirnos en tono de reproche, nos la hemos formulado nosotros mismos antes de comenzar a redactar el presente artículo. Y ciertamente nos hubiera hecho desistir de publicarlo, de no abrigar la esperanza de que quizá pueda contribuir a dar algo de luz en una cuestión, no tan difícil en sí misma, cuanto embrollada por el cúmulo inmenso de opiniones y de actitudes adoptadas por los filósofos a partir de Descartes. actitudes en las que entra con frecuencia una considerable dosis de subjetivismo.

Aparte de que siempre es útil dar una visión de conjunto del estado actual de los problemas y de los elementos para su solución, creemos poder señalar en este caso las causas fundamentales que han determinado el oscurecimiento de un problema, que se ha complicado innecesariamente por introducir en su planteo nociones que pertenecen a otras cuestiones muy distintas. La que en el presente artículo nos proponemos exponer es la *actitud inicial de la mente ante el problema crítico*, cuestión previa y necesaria antes de abordarlo, y que es fácil, pues en ella no se trata de resolver ni de prejuzgar la solución de la cuestión capital de la Crítica, sino de situarse ante ella en las condiciones más adecuadas y favorables para resolverla. Es una cuestión precrítica, y que se debe plantear solamente como introducción indispensable para colocarse ante el problema.

Otra muy distinta es la cuestión del punto de partida en que hay que situarse para emprender el análisis, el examen de nuestro conocimiento. Esta segunda es más difícil, pues entra ya de lleno en el fondo del problema.

La confusión de ambas cuestiones es tal vez la causa de

adoptar respecto de la primera actitudes que prejuzgan la solución, y lo que es peor, que comprometen seriamente su exacto planteo y su examen imparcial.

En el presente artículo nos limitaremos a la primera, dejando para mejor ocasión el ocuparnos de la segunda. Lo haremos con el mínimo de literatura posible, pues nos interesa solamente aclarar bien las ideas fundamentales para hacer ver el sentido y la solución del problema.

CONDICIONES QUE DEBE TENER TODA ACTITUD PREVIA ANTE CUALQUIER PROBLEMA :

1.ª No debemos prejuzgar la solución, ni dar por supuesto lo mismo que precisamente se trata de averiguar.

2.ª Debemos adoptar una actitud que no entorpezca ni imposibilite la labor de investigación que nos proponemos realizar.

3.ª Nuestra actitud debe ser la *natural* de la inteligencia en toda investigación, excluyendo las actitudes *forzadas, violentas y antinaturales*. No tratamos de representar una comedia, sino de realizar una labor seria y científica.

4.ª Debe ser una actitud *anterior* a la solución del problema, no *posterior*, pues nos proponemos abordar una cuestión que suponemos no está resuelta.

5.ª No podemos adoptar de antemano como *actitud inicial* ninguna posición que implique *juicio* sobre los posibles *resultados* futuros de la investigación. Esto sería anticientífico y anticrítico. Semejante posición sólo podría ser adoptada arbitrariamente, ya que el problema que nos proponemos es real, y por lo tanto no poseemos todavía su solución. Al abordar por vez primera el problema crítico nos proponemos realizar una investigación cuyos resultados finales ignoramos.

¿EN QUÉ CONSISTE EL PROBLEMA CRÍTICO?—Al proponernos el problema crítico tratamos de averiguar el *valor* de nuestras facultades cognoscitivas, los fundamentos, las causas últi-

mas de nuestra certeza. Se trata por lo tanto de un problema *concreto*. No nos proponemos averiguar el valor de tal o cual certeza particular que hayamos adquirido en Física, en Matemáticas, o en cualquiera de las ramas de la Filosofía, sino el valor de nuestro conocimiento *en sí mismo*, en sus *últimas causas*. Es un problema que no se ha planteado todavía en las ramas inferiores de la Filosofía, y que solamente puede plantearse al final, después de adquiridos nuestros conocimientos, en la cumbre del edificio científico, después de la Ontología.

Al abordarlo podemos preguntarnos: ¿Es problema o no es problema? ¿Poseemos su solución, o no la poseemos? ¿En qué estado se halla realmente nuestra inteligencia respecto de esa verdad particular?

La respuesta a estas preguntas, que todas ellas se pueden reducir a una, la hallaremos examinando los estados en que nuestra mente puede hallarse respecto del conocimiento de una verdad.

ESTADOS DE LA INTELIGENCIA RESPECTO DE LA POSESIÓN DE LA VERDAD.—Podemos considerar nuestro conocimiento como un movimiento de la mente hacia la verdad. En todo movimiento hay siempre tres cosas: un término *a quo*, en el cual el móvil está en pura *potencia*; un término *ad quem*, en que el móvil se encuentra en *acto*; y un estado intermedio, mezcla de potencia y de acto. En ninguno de los dos primeros casos existe movimiento, dándose solamente en el tercero, según la definición de Aristóteles: «Actus entis in potentia in quantum hujusmodi».

Apliquemos estas nociones vulgares al conocimiento. Respecto de una verdad—término *ad quem*—, el entendimiento puede hallarse en *pura potencia*, cuando no la posee todavía de ninguna manera (ignorancia); o en *acto perfecto*, cuando ha llegado a su perfecta posesión (certeza); o en movimiento hacia ella, o sea cuando la posee ya de alguna manera, pero todavía imperfectamente, en una mezcla de ciencia e ignorancia, o sea de acto y de potencia. En este último caso el entendimiento se halla en uno de los estados intermedios: duda, opinión o sospecha.

Ahora podemos preguntarnos: En el momento de abordar el problema crítico, ¿en qué estado se encuentra el entendimiento *respecto de su solución*, es decir, de esta *verdad concreta* que tratamos de averiguar? Necesariamente tiene que ser en uno cualquiera de los que acabamos de indicar: en acto, en potencia, o en movimiento hacia ella. Vamos a examinarlos por separado.

a) *Estado de acto perfecto: Certeza*.—Es la actitud en que se colocan los *dogmatistas exagerados*, los cuales rehusan someter al examen unas cuantas verdades fundamentales, entre las cuales se encuentra la aptitud de nuestras facultades para conocer la verdad. Como precisamente es ese el objeto principal del examen crítico, síguese que, antes de abordarlo, da por supuesta la solución del problema. Si poseemos esa verdad, esa solución, no habría siquiera por qué plantear el problema, ya que es absurdo buscar una cosa que se posee. Si estamos *ciertos*, con certeza consciente y refleja, de la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas, sobra toda la Crítica, pues su objeto es precisamente ese.

b) *Estado de acto imperfecto, o sea mezcla de acto y potencia: Duda*.—En este caso se reconoce la realidad del problema, así como la incertidumbre de su solución. Una verdad se posee imperfectamente cuando se tiene de alguna manera, pero no lo suficiente para determinar el asentimiento firme (certeza). En este caso la actitud de nuestra mente respecto de ella tiene que ser uno de los estados intermedios del conocimiento: duda—positiva o negativa—, opinión, o sospecha. No se duda, ni se opina, ni se sospecha, sino de lo que de alguna manera se conoce. Por esta razón, ninguno de estos estados intermedios puede ser actitud inicial o *anterior* al examen del problema, sino *posterior*. En todos ellos existe algo de *juicio*, la convicción de que no se puede negar ni afirmar terminantemente la solución del problema por carecer de razones suficientes para ello. Pero adoptar cualquiera de estos estados de la mente como «actitud inicial» implica contradicción, ya que con anterioridad al examen de un problema no tenemos derecho para dudar ni opinar de su resultado futuro.

Es la actitud adoptada por todos cuantos admiten la *duda*

como posición inicial necesaria ante el problema crítico. Su examen y crítica la haremos más adelante.

c) *Estado de pura potencia: Ignorancia.*—Queda la tercera suposición, esto es, que esa verdad, o sea, en concreto, la *solución del problema crítico*, no la poseemos todavía, antes de su examen y de su solución, pues precisamente para eso lo planteamos. Por lo tanto, respecto de este caso concreto, el estado de nuestra mente, es de *ignorancia, de pura potencia ante la solución del problema*, y ésta debe ser nuestra actitud inicial. Actitud concreta, ante este problema particular. en que la mente ni niega como los escépticos, ni afirma como los dogmáticos, ni duda como los cartesianos. Es una actitud negativa, que no prejuzga en nada la solución posible del problema. No se inclina la mente ni en un sentido ni en otro. Solamente dice: *no sé.*

Para explicar mejor el sentido de esta actitud debemos tener en cuenta que todo problema, sea el que sea, supone el conocimiento de un Sujeto y de un Predicado, pero se ignora la conexión entre ambos. Y la solución consiste en poder afirmar o negar la inclusión o la relación del Predicado con el Sujeto. Por ejemplo, cuando nos preguntamos. *Utrum Deus, sit*, conocemos un sujeto (Dios) y un Predicado (existencia), pero ignoramos la relación de este predicado con el sujeto. Para poder afirmarla o negarla, o sea para poder formular el *juicio*, es necesario examinar bien los términos del problema, las dificultades en contra y las razones a favor. Solamente al final de nuestro examen podremos ver si efectivamente el predicado conviene o no al sujeto. Nuestro estado inicial ante cualquier problema, antes de estudiarlo, respecto de su solución, no puede ser otro que el de nesciencia o de ignorancia. Para nuestro caso es lo mismo, pues el matiz que las distingue es más bien de orden moral. Nuestro estado final, después de estudiarlo, será un juicio, afirmativo, negativo, dubitativo u opinativo, según sea la respuesta que podamos dar entonces a la cuestión propuesta.

Exactamente lo mismo podemos decir acerca del *problema crítico*. Este problema se puede formular de esta manera: *Nuestro conocimiento ¿es válido?* Tenemos un Sujeto (conocimiento) y un Predicado (válido). Son los términos del problema que

intentamos resolver. Pero su *solución*, o sea la conexión del Predicado con el Sujeto, la *ignoramos* antes de haberlo examinado y resuelto. La única respuesta que podemos dar a esa pregunta *antes* de examinar el problema, o sea nuestra actitud inicial respecto de su solución, solamente puede ser legítimamente una: *no sé*. El juicio, o sea la afirmación o negación de la conexión del Predicado con el Sujeto, sólo podremos darlo *después* de haber examinado detenidamente los términos del problema, las objeciones en contra y las razones a favor. Sólo entonces, *después* de su estudio, podremos decir *si o no*, o *dudo*, o *me parece*, o *sospecho*, pues todas estas actitudes son posteriores, pero no anteriores, ni mucho menos *iniciales* ante el problema concreto que nos preocupa. Adoptar de antemano cualquiera de ellas es prejuzgar arbitrariamente su solución. No podemos afirmar, ni negar, ni dudar, sino de una cosa que conocemos perfecta o imperfectamente. Y la solución del problema crítico, al abordarlo por primera vez, no la conocemos todavía, pues sería absurdo buscar una cosa que ya poseemos.

A QUÉ SE REFIERE NUESTRA ACTITUD DE IGNORANCIA.—Pero conviene aclarar bien nuestra posición para evitar confusiones. Decimos que nuestra actitud es de *ignorancia*, de pura potencia respecto de la solución del problema. Pero solo respecto del *problema crítico*, esto es: del valor de nuestro conocimiento en sí mismo, cuestión última con que culmina la Metafísica, y que solo al término de ella puede y debe plantearse.

Con esta actitud no excluimos ni negamos (como Descartes), ninguna de nuestras certezas anteriormente adquiridas en todo el proceso de la investigación científica, sean espontáneas, directas o reflejas. Ni adoptamos el partido absurdo, irracional y peligrosísimo de demoler todo nuestro edificio científico anterior, con lo que por lo menos nos privaríamos del instrumental necesario para abordar el problema. Todo esto queda intacto, y no hay razón para tocarlo por ahora (1).

(1) Prescindiendo del sentido concreto y discutible que tienen en su doctrina, citaremos unas sensatas palabras de Balmes: «Al examinar su objeto, debe la filosofía analizarle, mas no destruirle; que si esto hace se destruye a sí propia. Todo raciocinio ha de tener un punto de apoyo, y este punto no puede ser sino un hecho. Que sea interno o externo, que sea una idea o un

El problema que nos proponemos es muy distinto, y no afecta directa e inmediatamente a nuestras certezas anteriores al planteo del problema crítico. Ciertamente que de su solución, en un sentido o en otro, depende la solidez de nuestro edificio científico. Pero en caso de tenerlo que demoler, esto será solamente *después* de resuelto el problema, en caso de que su solución sea contraria a la legitimidad de nuestra certeza.

El resultado legítimo de nuestra investigación, lo mismo puede ser la *certeza absoluta*, refleja, de la validez de nuestras facultades cognoscitivas, que el *escepticismo* más absoluto. Pero mientras esto no suceda, no tenemos derecho, ni para afirmarla con los dogmáticos, ni para negarla con los escépticos, ni siquiera para dudar de ella, ni real, ni ficticia, ni parcial ni totalmente. Herir de sospecha nuestras certezas adquiridas hasta el momento del planteo del problema crítico, por una parte es legítimo, pues prejuzga la solución de la cuestión a favor de la duda, y por otra inútil, pues la duda, de suyo, no conduce a conclusión alguna.

Ahora sólo nos proponemos averiguar, en concreto y en particular este problema: «Nuestro conocimiento ¿es válido, o no?» Por esto nuestra actitud ante él no puede ser ni el dogmatismo, ni el escepticismo, pues tanto uno como otro suponen el problema resuelto, en contra o a favor de la validez de nuestras facultades. Ni tampoco la duda, pues tanto la real como la ficticia, lo suponen también resuelto, ya que es un estado que no puede *preceder*, sino *seguir* a su solución. La duda no debe recaer sobre nuestros conocimientos anteriormente adquiridos, pues por ahora no hay razón para ello. Esto, a lo sumo, debiera haberse hecho al admitirlos, pero no más tarde. Además que con esto ni siquiera se aborda el problema. Se deja intacto, pues la cuestión, repetimos, no las afecta a ellas directamente, sino como consecuencia del examen de su fundamento último.

objeto, el hecho ha de existir; es necesario comenzar por suponer algo; a este algo le llamamos hecho: quien los niega todos o comienza por dudar de todos, se asemeja al anatómico, que antes de hacer la disección quemase el cadáver y aventase las cenizas». «Consignemos pues el hecho, y no caigamos en la extravagancia de afirmar que en el umbral del templo de la filosofía está sentada la locura». BALMES: *Filosofía Fundamental*, I, cap. II, n.º 7.

Sólo queda una actitud legítima : la *ignorancia* real y consciente. Esto es, respecto de *este* problema, en concreto, que *hic et nunc*, al fin de la Metafísica, nos proponemos, ¿qué solución hay que dar? No lo sabemos. Sabemos otras muchas cosas, poseemos otras muchas certezas, pero ésta *todavía no*. Respecto de ella nos hallamos en estado de pura potencia. Es una ignorancia consciente, real y concreta, que nada tiene que ver con el escepticismo, pues éste es por necesidad una actitud *posterior* a la solución del problema, mientras que la que proponemos es *anterior*.

El estado inicial de nuestra mente, respecto de la solución del problema crítico, en el momento de abordarlo por primera vez, es, pues, de ignorancia. ¿Cómo saldremos de ella? Exactamente lo mismo que de otra cualquiera, sea del orden que sea : estudiando. Examinando los términos del problema, considerando las dificultades en contra y las razones a favor. Procurando, como hace Aristóteles, salir de la *ἀπορία*, para llegar a la *εὐπορία*; διαπορῆσαι καλῶς para llegar a εὐπορῆσαι, esto es, a la posesión de la verdad, al estado de tranquilidad de la mente, de serenidad del ánimo en el descanso de la solución a las dificultades (2).

Para confirmar más nuestra tesis, establecemos la siguiente proposición : *El estado inicial de la mente, ante un problema cualquiera cuya solución desconocemos, no puede ser de afirmación, de negación, ni de duda, sino de ignorancia.*

a) *No de afirmación* (contra el Dogmatismo) : porque toda

(2) Ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προὔργον το διαπορῆσαι καλῶς.

ARISTOTELES : *Metaph.* II, cap. I, n.º 1-4.—Cf. etiam *De Coelo*, L. I, c. X, § 1, edit. Didot.—Sto. Tomás : In lib. I *De Coelo*, lect. XXII.—Exactamente dice el P. Tonquédec : «Conformément à sa méthode habituelle, le Starigite commence par rapporter les opinions des philosophes qui l'ont précédé, et encore les objections auxquelles ils auraient pu ne pas penser, afin de corser au maximum la difficulté à résoudre. C'est la période de l'*ἀπορία*, c'est-à-dire de l'embarras : l'esprit ne peut avancer, son chemin est encombré d'objections, littéralement, le passage est obstrué (α privatif, et πόρος passage). Cet état laborieux doit se résoudre dans l'*εὐπορία* : un passage facile (εὐ et πόρος) sera ouvert à l'intelligence, par où elle accédera à la solution. Aristote trouve là l'occasion d'insister sur l'utilité de sa méthode. On ne saurait, dit-il, obtenir la réponse adéquate à une question qu'après l'avoir envisagée d'abord dans toute sa difficulté».—P. J. de TONQUEDEC : *La Critique de la Connaissance*, Paris, 1929, pag. 437.

afirmación implica un juicio, y el juicio no puede hacerse hasta *después* de examinados los términos del problema y de poseer su solución. La afirmación nunca puede ser un *estado*, una *actitud inicial*, sino siempre un *término* de la investigación.

Además, esa afirmación que el dogmatismo hace de la legitimidad de nuestra certeza, ¿es crítica o precrítica? Si es precrítica, o sea *anterior* al examen y a la solución del problema, pertenece al mismo orden de nuestras certezas anteriores al planteo del problema crítico, y nada añade a su firmeza. Por lo tanto es inútil.

Si se pretende que es crítica, es una pretensión ilegítima, pues aparte de dar su juicio sobre una conclusión que todavía no se ha adquirido, ya que es precisamente lo que buscamos con el planteo del problema, se reviste arbitraria y prematuramente del carácter de reflexividad, que solamente puede tener después de llegar a la conclusión final de nuestro examen.

b) *No de negación* (contra el Escepticismo): por idénticas razones. Toda negación implica juicio. Si el juicio negativo recae sobre nuestras certezas espontáneas *anteriores* al planteo y a la solución del problema, es irracional, pues todavía no existen motivos para negarlas. Si se intenta hacerlo recaer sobre nuestra certeza refleja, es ilegítimo, pues esta negación sólo puede hacerse *después*, no *antes* de discutir los términos del problema y de formular su solución.

c) *No de duda*: porque la duda nunca puede ser un *estado inicial*. La duda, positiva o negativa, es un estado imperfecto de la mente, en que se posee algún conocimiento del problema, pero no el suficiente para determinar al entendimiento a dar un juicio firme, definitivo, cierto. No se duda, sino de lo que se conoce de alguna manera. Pues bien, si hay algo de conocimiento, sea mucho, sea poco, ya no es un estado *inicial*, sino un estado *intermedio* entre la ignorancia y la certeza. En toda persona normal, la duda surge, no *antes*, sino *después* de estudiar un problema y ver la insuficiencia de su solución.

Además, toda duda, o suspensión del juicio, supone algún motivo. ¿De qué orden es éste? De orden *crítico* no puede ser, porque todavía no se ha examinado el problema. Luego tiene que ser de orden *precrítico*, y por lo tanto su aplicación a la solución del problema es ineficaz e ilegítima.

Por último : la duda, en caso de que su aplicación pudiera tener alguna eficacia, debería plantearse lo más pronto posible, a poder ser en la escuela primaria, al aprender las primeras letras, a fin de que nada fuese admitido por nosotros sin la suficiente discusión. Pero no después, pues equivaldría a una verdadera revolución mental, sin ningún resultado benéfico, antes por el contrario, con serios perjuicios.

Decir esto no es excluir la posibilidad y legitimidad de la duda en muchos casos particulares. Desgraciadamente son muchos los casos en que la limitación de nuestra inteligencia no nos permite llegar a conclusiones ciertas. Pero aquí nos referimos nada más que a este caso concreto, negando la legitimidad de su aplicación como *estado inicial* ante el problema crítico (3).

d) Por consiguiente, el único estado inicial de la mente, legítimo y real, para abordar el problema crítico, es la *ignorancia consciente* respecto de su solución. Saber lo que sabemos y lo que no sabemos. Darnos cuenta del alcance de nuestra ciencia, y al mismo tiempo de lo que nos falta para llegar a la plena certeza de su legitimidad.

Respecto de nuestras certezas anteriores, conservamos, no solamente las tres verdades fundamentales que proclama el dog-

(3) «Le doute universel, la défiance générale à l'égard de la connaissance est une impossibilité. Cette attitude n'est pas intellectuellement sincère : ce n'est, et ce ne peut être qu'une feinte. Sans suspecter, bien entendu, la loyauté de caractère, la droiture morale de ceux qui la prennent, et en se souvenant que l'homme est capable de se piper lui-même, on doit dire qu'au point de vue intellectuel, elle n'est pas loyale : c'est une position simulée et non une position prise.

«En effet, quand l'esprit aborde la critique de la connaissance, il n'est pas une table rase ; pas un instant il ne s'aperçoit vide de vérité ; pas un instant il ne se trouve exclusivement en face de certitudes «qui pourraient être purement subjectives», c'est-à-dire sans objet. Impossible à celui qui a conscience de connaître quelque chose, de se dire sincèrement : «peut être bien que je ne connais rien ; provisoirement je me tiens dans l'expectative ; jusqu'à plus ample informé je suspends mon jugement». Un homme qui, à vingt ans ou à quarante ans, s'avise tout à coup de se comporter comme l'enfant qui vient de naître, qui ne connaît rien, qui ouvre pour la première fois les yeux sur la réalité, prétendant qu'il ne sait même pas s'il est capable de l'atteindre : cet homme se joue à lui même une comédie. Il n'est pas vraiment dans cet état ; personne ne saurait s'y mettre. S'arrêter au milieu du chemin de la vie pour annuler arbitrairement tout son avoir intellectuel, pour frapper d'interdit toutes ses connaissances, jusqu'à ce que chacune soit contrôlée et vérifiée, c'est on l'a dit spirituellement, comme si l'on «fermait les yeux pour les rouvrir ensuite, afin de s'assurer qu'ils sont aptes aux couleurs». TONQUEDEC, Op cit., pag. 441.

matismo, sino todas las demás, pues suponemos que al admitirlas no hemos procedido irracionalmente, sino que hemos examinado cuidadosamente sus motivos particulares. Conservamos la confianza espontánea, natural, en el valor de nuestras facultades cognoscitivas, que nos han servido para adquirir nuestra ciencia, pues perder esta confianza equivale a dar por adelantado la razón al escepticismo, y prescindir de ella, aunque sólo sea por un momento, equivale a privarnos del instrumento necesario para llevar a cabo el análisis de nuestro conocimiento. Este instrumento no puede ser otro que nuestra misma razón, pero empleada, no de una manera espontánea, como lo hemos hecho hasta ahora en el curso de la adquisición de nuestros conocimientos, sino *reflexionando* sobre sí misma y sobre sus propios actos, en el grado supremo de abstracción propio de la Metafísica.

ACTITUD DE SANTO TOMÁS.—Gran parte de los escolásticos posteriores a Descartes han creído encontrar en Santo Tomás la práctica, y hasta la teoría, de la duda metódica empleada como instrumento de investigación. Ven que Santo Tomás, en su *Suma Teológica*, formula al principio de cada cuestión su implacable *Utrum...*, y han supuesto que esta actitud equivale, ni más ni menos, a la famosa duda del filósofo francés.

La realidad es muy distinta. A Santo Tomás no se le pasó jamás por las mientes semejante cosa, y sólo puede atribuírsela quien desconozca el verdadero sentido del procedimiento tomista. Santo Tomás procede de una manera mucho más científica y natural. La pregunta que propone al principio de cada cuestión no la formula en sentido de *duda*, ni real ni fingida, ni «metódica», sino solamente en el sentido de *ignorancia*, de «*quaestio solvenda*». Ante cada problema que trata de resolver, se coloca en actitud puramente negativa respecto de su posible solución. Ni afirma, ni niega, ni duda. La respuesta inmediata a cada cuestión propuesta, encabezada por el imprescindible *utrum*, antes de la investigación necesaria para llegar a su solución, no sería para Santo Tomás «sí», ni «no», ni «dudo», sino sencillamente «no sé». Una vez formulada la cuestión que se trata de resolver, el procedimiento para llegar a su

solución es siempre el mismo en Santo Tomás : consideración de las razones en contra y a favor, su discusión detenida, y por último la respuesta, el juicio afirmativo o negativo, seguido de la solución de las dificultades. Si la respuesta es evidente, causará en la inteligencia el estado de *certeza* ; si no lo es, producirá uno de los estados intermedios : duda, opinión, sospecha, según el grado de su evidencia o de su probabilidad. Y si no nos es posible llegar ni siquiera a ninguno de estos estados intermedios, permaneceremos en nuestro primitivo estado de ignorancia.

La actitud de Santo Tomás—esto lo veremos en seguida más claro—no tiene la más mínima relación con la duda de Descartes. No es duda, ni real, ni voluntaria, ni fingida, ni mucho menos «metódica». Es simplemente *ignorancia fingida*, con un fin expositivo y pedagógico, fiel reproducción del estado real y natural de la mente al emprender una investigación cualquiera.

El famoso texto del Comentario al Libro III de los Metafísicos, esgrimido como decisivo por los partidarios de la interpretación que combatimos, no sólo no demuestra lo que ellos pretenden, sino que significa todo lo contrario. Exactamente ha hecho notar el P. Tonquédec, en la certera exégesis que hace de este pasaje, que se trata simplemente de una traducción inexacta de la palabra *ἀπορία* que se encuentra en el texto griego de Aristóteles. El traductor latino la interpretó como «dubitatio», siendo así que la versión exacta sería la de «difficultas». *ἵλος* en griego es «agujero», y *ἀπορία* en su sentido primitivo sería un lugar sin salida, lo cual se corresponde exactamente con el símil de las ligaduras que Aristóteles emplea en este mismo lugar. La mente ante una dificultad se encuentra como ligada, como reclusa en un cercado sin salida, y la aspiración del verdadero filósofo debe ser romper sus ligaduras, abrir una puerta para que recobre su libertad (4).

(4) «Illi qui volunt inquirere veritatem non considerando prius dubitationem, assimilantur iis qui nesciunt quo vadant... Deinde... sicut ex hoc quod aliquis nescit quo vadat, sequitur quod quando pervenit ad locum quem intendebat, nescit utrum sit quiescendum vel ulterius eundem, ita etiam, quando aliquis non praecognoscit dubitationem, cuius solutio est finis inquisitionis, non potest scire quando invenit veritatem quaesitam, et quando non» «...Volentibus investigare veritatem contingit «prae opere» idest ante opus «bene

Pero aún conservando materialmente la palabra «dubitatio», el sentido de esos textos de Aristóteles y de Santo Tomás—que justo es reconocer con el P. Rousselot (5), es de lo menos original que el Santo ha escrito—, está lo suficientemente claro para dejar lugar a dudas, sobre todo si no se los aisla de su contexto, y se examine bien el procedimiento seguido por ambos.

Esto quiere decir que un filósofo no puede admitir ninguna verdad sin discernimiento, sin «crítica», esto es, deber tener en cuenta las razones y los argumentos de los adversarios, así como las dificultades que puedan surgir. Este discernimiento y examen de las dificultades debe hacerse en todas y en cada una de las ciencias particulares. Admitir sin discusión cualquier afirmación en las múltiples ramas de las ciencias inferiores, sería un procedimiento irracional. Nos convertiríamos en meros almacénistas de nociones. Por esto a cada ciencia le corresponde, como dice Santo Tomás, una *particularis dubitatio de veritate*, o sea un examen particular de sus verdades y nociones propias, así como de las dificultades—ἀπορίαι—que en ellas se puedan encontrar.

Pero la misión de la Crítica es metafísica, y por lo tanto, así como la Metafísica considera el ser *en cuanto ser*, a la Crítica le corresponde considerar el valor de nuestro conocimiento *en cuanto tal*. Es la culminación de la Metafísica, y por consiguiente: «ista scientia, sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet *universalis dubitatio de veritate*» (6).

dubitare», idest bene attingere ad ea quae sunt dubitabilia. Et hoc ideo quia posterior investigatio veritatis, nihil aliud est quam solutio prius dubitatorum. Manifestum est autem in solutione corporalium ligaminum, quod ille qui ignorat vinculum, non potest solvere ipsum. Dubitatio autem de aliqua re hoc modo se habet ad mentem, sicut vinculum corporale ad corpus, et eundem effectum demonstrat... Et ideo sicut ille qui vult solvere vinculum corporale, oportet quod prius inspiciat vinculum et modum ligationis, ita ille qui vult solvere dubitationem, oportet quod prius speculetur omnes *difficultates* et earum causas». *In Methaphisicam Aristotelis Commentaria*, editio Cathala, nn. 340, 339.

(5) P. ROUSSELOT, S. J.: *L'Intellectualisme de Saint Thomas*. Beauchesne, París, 3.^a edición, 1936.

(6) «Cujus ratio est, quia aliae scientiae considerant particulariter de veritate: unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare: sed ista scientia sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet *universalis dubitatio de veritate*; et ideo non particulariter, sed simul universalem dubitationem prosequitur». *Comentarios a los Metafisicos de Aristóteles*, edición Cathala, n.^o 343.

El paralelismo en el texto de Santo Tomás es claro :

Ciencias particulares	«dubitatio» particularis	razones en pro y en contra a
Metafísica	«dubitatio» universalis	razones en pro y en contra a
la luz de sus principios	Certeza refleja parcial	Crítica particular.
la luz de los primeros principios	Certeza refleja total	Crítica metafísica.

De esta manera aparece clara la actitud y el procedimiento tomista, que por una parte evita la precipitación anticientífica en aceptar conclusiones no discutidas ni suficientemente probadas, y por otra nada tiene de violento ni de antinatural, como sucede con la duda cartesiana.

CRÍTICA DE LAS ACTITUDES CONTRARIAS.—Para aclarar más nuestra posición vamos a examinar brevemente las distintas opiniones acerca de la actitud que debemos adoptar ante el problema crítico. Haremos ver los inconvenientes de cada una, que afectan en mayor o menor grado el exacto planteo de la cuestión. Para analizarlas procederemos según el orden de los diversos estados en que la mente se encuentra respecto del conocimiento de la verdad. Prescindimos del Escepticismo, que si bien puede ser una actitud legítima de la mente, después de examinado el problema, en caso de que su resolución sea negativa, es completamente absurdo como *actitud inicial*, pues prejuzga el resultado de la investigación, sin derecho ninguno, en contra de la certeza. Adoptar de antemano una actitud de duda real o de negación del valor de nuestras facultades cognitivas, por una parte es irracional y por otra suprime totalmente la posibilidad misma de abordar el problema.

I.—*Dogmatismo exagerado*. — Con esta denominación, introducida por el Cardenal Mercier, se designa la actitud de un conjunto de filósofos, los cuales sostienen, que el análisis crítico no puede ni debe emprenderse sino colocándose desde un principio en abierta oposición contra el escepticismo, lo cual implica la aceptación explícita de una o varias verdades fundamentales que consideran evidentes e indemostrables, y por

lo tanto deben admitirse sin someterlas previamente a discusión.

Balmes fué el primero que en su *Filosofía fundamental* hizo ver la insuficiencia de un solo principio considerado como fundamento o fuente de todas las demás verdades, y propuso la necesidad de admitir por lo menos tres medios de percepción: conciencia, evidencia, instinto intelectual, a los que corresponderían tres clases de verdad: verdades de sentido íntimo, verdades necesarias y verdades de sentido común (7). La doctrina de Balmes, aunque no distingue suficientemente las dos cuestiones, no se refiere directamente a la actitud inicial ante el problema crítico, sino a la cuestión posterior del punto de partida o del fundamento de la filosofía. En este segundo aspecto su doctrina tiene un altísimo valor, no tanto por sus conclusiones, ciertamente discutibles, sino por su afirmación rotunda de la insuficiencia en el orden humano de un primer principio, del cual pudieran deducirse rigurosamente todas las demás verdades de la filosofía.

La doctrina de Balmes, recogida por Tongiorgi y Palmieri, da origen a la teoría de las tres verdades fundamentales. Tampoco éstos—más influídos por Descartes de lo que ellos piensan—distinguen suficientemente entre las dos cuestiones, la de la actitud inicial ante el problema crítico y la del punto de partida para verificar el análisis, latiendo en todas sus afirmaciones el equívoco que aspiramos a deshacer. Las notas más características de esta posición son las siguientes:

a) Ante el problema crítico se sitúan de antemano y expresamente en abierta oposición contra el escepticismo.

b) Postulan como evidente, y por lo tanto excluida de toda discusión, la existencia, por lo menos, de tres verdades fundamentales: *Un hecho primario*, base de las verdades de orden real, el hecho de la propia existencia; *un principio*, el principio de contradicción, base de las verdades de orden ideal; *una*

(7) BALMES: *Filosofía Fundamental*, I, c. VI, n.º 68; «Conciencia, evidencia, instinto intelectual, he aquí los tres medios; verdades de sentido íntimo, verdades necesarias, verdades de sentido común, he aquí lo correspondiente a dichos medios». Ib. I, c. XV, n.º 147.

condición primera, la aptitud de nuestras facultades para conocer la verdad (8).

c) Admiten la legitimidad de la duda metódica como instrumento científico de investigación, pero restringen su extensión a priori, alarmados ante la posibilidad de hacer demasiadas concesiones al escepticismo.

No es necesario para nuestro intento exponer más en pormenor esta actitud, cuyas características secundarias pueden consultarse en cualquier manual de Crítica. Pero vamos a hacer ver en pocas palabras su inconsistencia.

1.º Rechazar de antemano el escepticismo, antes de abordar ni de resolver el problema crítico, es prejuzgar la solución del problema. El escepticismo, o sea la duda real, e incluso la negación del valor de nuestras facultades cognoscitivas, puede ser una actitud completamente legítima, en caso de que la solución del problema no sea satisfactoria a favor de la certeza. Todo depende de las razones que se aleguen en contra o a favor. Pero antes de examinar el problema y de resolverlo a favor de la certeza, no tenemos argumentos decisivos contra el escepticismo.

2.º Admitida la legitimidad de la duda metódica como instrumento de investigación, es arbitrario limitar su extensión, por temor a hacer demasiadas concesiones al escepticismo. La ineficacia de la duda como medio para llegar a la certeza la demostraremos más adelante. Pero si se admite su legitimidad, no hay razón alguna para excluir a priori de su aplicación verdad alguna, sea la que sea, sólo por el temor de llegar a consecuencias desagradables. Hacer lo contrario equivale a reconocer implícitamente su insuficiencia, o por lo menos a proceder con poca sinceridad científica.

(8) «Cum multa sint, quae demonstrari nec possunt nec debent, primitivae tamen veritates, quas ante omnem philosophicam inquisitionem fundamenti loco supponere necesse est, sunt tantummodo hae tres: 1.º Factum primum, quod est existentia propria. 2.º Principium primum, quod est contradictionis principium: idem non potest simul esse et non esse. 3.º Conditio prima, nempe rationis aptitudo ad veritatem assequendam». TONGIORGI: *Institutiones philosophicae*, vol. I, p. II, cap. III, n.º 425.

«In omni iudicio certo rationis continetur implicite, tamquam fundamentum certitudinis omnis, affirmatio tum principii contradictionis, tum aptitudinis mentis ad cognoscendum, tum existentiae cogitantis». PALMIERI: *Institutiones philosophicae*, vol. I, th. V, p. 136.

3.° Los dogmatistas excluyen de la duda varias verdades que proclamen fundamentales. Podemos preguntar: Esas verdades ¿son evidentes, o no? Si son evidentes lo serían para todos, y no cabría ni siquiera la posibilidad del escepticismo. Si no son evidentes, en este caso es necesario hacerlas ver, y por lo tanto hay que someterlas al examen crítico.

Más aún. En caso de ser evidentes, ¿tenemos de ellas certeza crítica o precrítica? Certeza crítica no podemos tenerla, antes de examinado y resuelto el problema, pues ese es precisamente el objeto que nos proponemos al plantearlo. Luego serían evidentes a lo sumo con certeza natural, directa, espontánea, antecrítica, y por lo tanto es necesario someterlas al examen crítico a fin de convertir esa certeza en certeza refleja.

4.° O no existe el problema crítico, o si existe consiste precisamente en averiguar el valor de nuestras facultades cognitivas, su valor intrínseco y su aptitud para conocer objetos que respondan a algo real. Pero si, como quieren los dogmáticos, damos por evidente la aptitud de nuestras facultades cognitivas para conocer la verdad, damos por supuesto lo mismo que se trata de probar, y no habría siquiera por qué plantear ni discutir el problema.

5.° A pesar de sus pretensiones intelectuales, este dogmatismo se podría reducir a voluntarismo. Podemos preguntar: Esa certeza—firmitas adhaesionis, assensus—¿viene del entendimiento, o de la voluntad? Del entendimiento no puede venir, porque no podemos tener certeza refleja del valor de nuestro conocimiento hasta después de examinado y resuelto el problema crítico. Por consiguiente, el impulso al asentimiento sólo puede provenir de la voluntad, pues solamente ésta puede determinar al entendimiento a afirmar una cosa que no se ve con claridad. Sería una verdadera certeza de fe, de *non visis*, ya que antes de resuelto el problema crítico no tenemos suficientes razones de orden intelectual para afirmarla.

6.° En la actitud dogmatista existe una curiosa confusión de nociones, entre examen y duda, certeza refleja y directa, análisis y resultados. Influidos por Descartes piensan que la duda es el medio imprescindible para realizar el análisis crítico, y se asustan, y con razón, de que puedan ser sometidas a la du-

da las nociones más fundamentales, ya que ello equivaldría ciertamente al escepticismo (9). Pero ya hemos dicho que se pueden analizar todos nuestros conocimientos y todos los fundamentos de nuestra certeza, sin necesidad de dudar previamente de su valor. La duda nunca puede ser una actitud *anterior* al examen de un problema, sino *posterior*. En caso de tener que dudar, esto sería únicamente *después* de examinado un problema, pero nunca antes.

Al abordar el análisis crítico de nuestro conocimiento, no hay razón alguna para dudar—críticamente—no solo de las tres verdades fundamentales primarias propugnadas por los dogmáticos, sino tampoco de ninguna otra de las adquiridas anteriormente. Pueden existir razones de duda, pero serán solamente de orden particular dentro de cada ciencia, por la insuficiencia de las razones para admitirlas, pero no de orden crítico, hasta después de examinado y resuelto de alguna manera el problema. Todas esas verdades adquiridas las conservamos, en virtud de nuestra certeza directa, natural y espontánea. La certeza, la duda, o la negación vendrán *después*, una vez que se haya examinado a fondo el problema crítico. Solo entonces será llegado el momento de formular un *juicio*, que tendrá ya su pleno valor de reflexividad total. Pero adoptar como *actitud inicial* lo que solamente puede ser la *conclusión* del problema, es un procedimiento arbitrario y anticientífico (10).

(9) «Nota tamen nos dum dubitationem methodicam in quavis materia legitimam esse pronuntiamus, minime negare eam esse alius rationis quando agitur de principiis per se notis et quando agitur de conclusionibus demonstrabilibus; non tantum prima est semper ficta, dum secunda potest esse sive ficta, sive realis, sed etiam quando secunda est ficta, differt a prima: illa vero est vera inquisitio in valorem motivorum, haec autem restringitur ad brevissimam reflexionem qua animadvertitur immediata principii evidentia; propterea a pluribus negatur habere rationem dubitationis: non tamen videtur esse extra definitionem quae de dubitatione ficta data est».—Y poco más adelante se propone la siguiente objeción: «Atqui etiam dubitatio ficta est illegitima el nociva...» —Y responde: «*Resp.* (ad prob ult. min.) *Conc. mai. Dist. min.*: Si immoderate et inordinatè usurpetur. *Conc.*, si moderate et ordinate. *Subdist.*: producit istos effectus per se, ex natura sua, *Neg.*, potest eos producere per accidens, in quibusdam casibus, *Conc. Nota*. Abusus possibilis, imo etiam probabilis, non est semper ratio sufficiens ut usus evadat illicitus». P. GENY: *Crítica*, editio tertia, Romae, 1932, pp. 104, 107, 108

(10) Muy bien dice *Mercier*: «Autant il est arbitraire de préjuger, avec les partisans du doute universel, soit réel, soit méthodique, l'incapacité foncière de la raison humaine pour le vrai, autant il l'est de considérer comme acquise,

II.—*Dogmatismo voluntarista*. — Menor importancia para nuestro objeto tiene el llamado dogmatismo voluntarista, o irracionalístico. Afirma la necesidad de admitir un conjunto de afirmaciones fundamentales, que la inteligencia no puede demostrar, pero que son necesarias para la vida práctica. Por lo tanto su aceptación implica un verdadero acto de fe humana, no basada en motivos de orden intelectual, sino tan solo en razones de orden práctico. Es la actitud que podemos ver en Descartes, al excluir de su «duda» su moral provisional, mientras realizaba la labor de reconstrucción de su filosofía (*Discours*, 3.^a parte. A. et I. VI, 22,25; *Principia*, I, 3); e incluso en Kant, al establecer la Crítica de la Razón práctica. Es bastante común en las filosofías modernas de fondo agnóstico.

La insuficiencia de esta posición es manifiesta. O podemos dar razón de esas verdades, no solo por su necesidad moral o práctica, sino también teórica, o no podemos. En el primer caso esta razón no ha de ser solamente de orden «moral» o práctico, sino especulativa, racional, pues la solución del problema debe ser de orden intelectual. En el segundo habría que aceptar el escepticismo con todas sus consecuencias.

Este dogmatismo no constituye solución alguna del problema, llevando implícitas todas las dificultades del anterior, y algunas más.

III.—*Certitudinismo crítico*.—En su reciente libro *La Ricerca critica della Realtà* (11), el P. Toccafondi propone una actitud inicial que denomina «certitudinismo crítico». Reconociendo todos los méritos del libro, del cual nos ocuparemos más detenidamente en otra ocasión, creemos sin embargo que la posición del ilustre profesor del «Angelicum» no supera suficientemente la actitud dogmatista.

Supone necesario para el planteo del problema «un mínimo de certeza», la cual, para ser crítica, deberá ser expresada solamente «en forma negativa». Esta «certeza inicial negativa» o mejor dicho «expresada en forma negativa» es la nota más ca-

dès avant de franchir le seuil de l'épistémologie, l'aptitude générale de la raison à connaître la réalité telle qu'elle est». *Critériologie générale*, pág. 103. Louvain, 1911.

(11) P. E. T. TOCCAFONDI, O. P.: *La Ricerca critica della Realtà*, Roma, 1941.

racterística del «certitudinismo crítico» (p. 115-116). Para no exponernos a interpretar mal su pensamiento citaremos sus mismas palabras: «La posizione o impostazione del problema gnoseologico in forma interrogativa che, come abbiamo detto, precede l'espositiva, può dunque insinuarsi così: *L'atto del pensiero umano, nel campo della riflessione, ha la certezza consensuale del suo valore in sé e del suo valore a cogliere la realtà trascendente, nonostante la propria immanenza?*—Pregunta a continuación: *L'inizio della metafisica critica o gnoseologia è la scepsti o la certezza?*—*È la certezza riflessa che l'atto del pensiero è solo immanente o che è immanente e trascendente?* Esto supuesto plantea el problema de la siguiente manera: «*Nel campo de la riflessione, sulla soglia della metafisica critica, l'atteggiamento iniziale dell'atto del pensiero di fronte alla realtà, è la certezza espressa in forma negativa, che l'atto stesso del pensiero non è di sua intrinseca natura ordinato a cogliere il falso: e che inquanto immanente, non è di sua intrinseca natura ordinato a cogliere solo il proprio essere immanente ossia ad escludere la trascendenza*». Por consiguiente: «*L'inizio della metafisica critica o gnoseologia è dal punto d'incontro tra l'essere e il pensiero, cioè dall'atto stesso conoscitivo che è possesso della certezza, espressa però solamente in forma negativa, tanto del valore del pensiero in sé, come del valore del pensiero alla realtà trascendente, nonostante l'immanenza*». (Pág. 105).

Esta posición o planteo del problema la denomina «certitudinismo crítico». Vamos a hacer sobre ella algunas observaciones.

A pesar de la novedad de su nombre, creemos que no evita las dificultades que hemos señalado contra el dogmatismo. Proclama como necesario para abordar el problema «un mínimo de certeza», expresada en forma negativa. Podemos preguntar: Esa certeza, ¿es directa, precrítica, o refleja, crítica? Si es refleja, no puede aceptarse como actitud *inicial* previa, anterior a la solución del problema, pues precisamente el llegar a ella es lo que se intenta al plantearlo. No podemos suponer en la actitud inicial lo mismo que se trata de demostrar. Si es directa, espontánea, precrítica, en este caso no salimos del plano de certeza anterior a la solución del problema, y resulta contradictoria la expresión «certitudinismo crítico».

El P. Toccafondi considera como las dos únicas actitudes posibles ante el problema el escepticismo o la certeza (pág. 104), y se decide a favor de la segunda. Pero esta elección, si se trata de certeza crítica, no puede hacerse *antes*, sino *después* de la solución del problema. Adoptarla como *actitud inicial* es pre-juzgarlo en sentido dogmatista.

No solo debemos partir de un «mínimo de certeza», sino que podemos y debemos conservar *todo* el conjunto de nuestras certezas anteriores, precríticas, sobre cuyo fundamento último no podemos *juzgar* hasta después de examinado el problema; y sobre todo conservar la confianza *espontánea*, natural, en nuestras facultades cognoscitivas, pues no podemos prescindir de nuestra inteligencia, único instrumento con que, empleándolo de manera *refleja*, podemos llevar a cabo el examen crítico. Pero adoptar de antemano la actitud de *certeza crítica* sería una posición precipitada, ilegítima, e injustificada.

En contra de lo que opina el autor cuando dice que «porre o impostare un problema, è compiere un'operazione logica che implica un giudizio» (p. 113), pensamos que el planteo de un problema cualquiera solo supone el conocimiento de sus términos, pero no implica de ninguna manera juicio sobre su solución. El juicio, es decir, la afirmación o la negación, sólo puede hacerse al término del análisis de la cuestión, y del examen de las razones que existan para lo uno o para lo otro.

Sin dejar de reconocer el mérito de la obra, confesamos que su tesis fundamental la consideramos poco convincente.

IV—*Duda cartesiana*. — La duda de Descartes, instrumento principalísimo de su «método», es una concepción que depende y se deriva necesariamente de su nuevo concepto de la realidad, de su metafísica, y sólo en función de ésta puede ser comprendida. En contra de la interpretación más comúnmente admitida hasta hace poco, en Descartes lo primero y principal no es su «método», sino su Metafísica. El método es simplemente un *medio*, un camino, por el cual se intenta llegar a un fin anteriormente propuesto (*primum in intentione, ultimum in executione...*) No entraremos en pormenor en la exposición de nociones sobradamente conocidas. Nos limitaremos a recordar las ideas fundamentales necesarias para justificar nuestra interpretación.

a) Descartes, desengañado y desilusionado por sus estudios de La Flèche de todas las filosofías anteriores, pasó muchos años de su vida alejado por completo de los estudios filosóficos. Su desdén hacia estas especulaciones lo ha expresado bien claramente en multitud de pasajes de su Discurso y de sus Meditaciones (12). La evolución de su mentalidad, a partir de su salida del colegio de La Flèche, tiene la mayor importancia para comprender bien el sentido de su concepto de la Filosofía. Esta evolución tiene tres etapas bien definidas, que se caracterizan por el predominio sucesivo del interés hacia las matemáticas, la Física y finalmente por la Filosofía (13).

En su primer período, matemático, Descartes se entrega al cultivo del Algebra y de la Geometría analítica, en que realiza descubrimientos que constituyen su gloria más pura e indiscutible en el campo científico. Fruto de estos estudios es su entusiasmo por el método matemático, que le fascina por su rigor y por su exactitud.

En un segundo período, resuelve abandonar el estudio de la «geometría abstracta» y entregarse al estudio de la naturaleza. Es el momento de la invención de su idea de reducir la materia a *extensión*—atributo fundamental, con sus dos modos: figura y movimiento—. Era el «*inventum mirabile*», que considera casi como una revelación divina, con lo cual quedaba fundada la Física-matemática, pudiendo ser interpretados todos los fenómenos del Universo bajo un aspecto cuantitativo, a la luz

(12) «Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse. je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres; et que, considérant combien il peut y avoir de diverses opinions touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable». DESCARTES: *Discours*. Primera parte. VI, 8, 9.

(13) Cf. F. OLGIIATI: *La Filosofia di Descartes*, Milano, 1937, pág. 566.—«...Descartes arrive à la philosophie à partir de la mathématique, et surtout de sa mathématique, justement célèbre. Il y arrive avec une mentalité modelée par d'intenses études mathématiques, tellement rompue aux recherches mathématiques, qu'il y a fait de grandes découvertes, tellement férue, imbue, pétrie de mathématiques qu'il en a fait des songes. Car on sait que pour avoir des idées lumineuses pendant qu'on rêve, il faut avoir travaillé dur, dans la matière, pendant des jours entiers». P. KUIPER, O. P.: *Le Réalisme de Descartes*. «Carthesio» Milano, p. 529.

de los principios y con el mismo método de las matemáticas. Este éxito le hace confirmarse todavía más en su convicción de la utilidad del método *deductivo*. Distingue dos procedimientos por donde podemos llegar al conocimiento de las cosas: *experiencia y deducción*. «Notandum insuper, experientias rerum saepè esse fallaces deductionem verò... *numquam malè fieri ab intellectu vel minimum rationale*». No olvidemos que Descartes profesa una desconfianza excesiva en el testimonio de los sentidos, a los que considera como fuentes casi necesarias de error (14), y por lo tanto, ya desde un principio, considera como el método más seguro la deducción racional. Consecuencia de esta concepción es su convicción de que la certeza que poseen las matemáticas proviene de su *método deductivo*, y el éxito de su aplicación a la Física, interpretando los fenómenos sensibles considerados solamente bajo un aspecto cuantitativo, le sugirió la idea de aplicar este mismo método, no solo a la Física, sino también a la Filosofía. Es cuando brota su idea de la *Mathesis universalis*, su idea favorita, recogida después por Spinoza y Leibniz, basada en una generalización exagerada e ilegítima del método matemático, muy fascinadora a primera vista, pero destituida de todo fundamento científico (15).

El tercer período de la evolución cartesiana, que va de 1619 a 1628, está ya todo él dominado por esta idea. Su mentalidad de filósofo le lleva a indagar las últimas causas y las bases metafísicas de su Física, o mejor dicho de la ciencia en general. Su aspiración máxima será completar el cuadro de las ciencias,

(14) Los testimonios de esta desconfianza en el testimonio de los sentidos se encuentran en Descartes a cada paso. «Mais, par après, plusieurs expériences ont peu à peu ruiné toute la créance que j'avais ajoutée à mes sens... Car la nature semblant me porter à beaucoup de choses dont la raison me détournait, je ne croyais pas me devoir confier beaucoup aux enseignements de cette nature» *Meditación quinta*. «Au contraire, je ne conseillerai jamais à personne de le lire, sinon à ceux qui voudront avec moi méditer sérieusement, et qui pourront détacher leur esprit du commerce des sens, et le délivrer entièrement de toutes sortes de préjugés. Prefacio a las Meditaciones «A. T. VII, 9... Que principalement parce qu'elles demandent un esprit entièrement libre de tous préjugés, et qui se puisse aisément détacher du commerce des sens». *Carta a los Doctores de la Sorbona*, a quienes dedica las Meditaciones. Pueden leerse otros muchos pasajes idénticos: A. et T.: VI, 32, 37; IX, 8, 9, 12, 13, 103-104, 237-238; IX, II, 28, 44, 55, 62, etc.

(15) Cf. MARECHAL: *Précis d'Histoire de la Philosophie moderne*, Tome premier, pp. 76 y ss. Louvain, 1933.

aplicando también a la Filosofía el método rigurosamente deductivo de las matemáticas. Esta aspiración tiene su origen en una idea dominante de Descartes, la de la *unidad de la ciencia*. La ciencia humana, aunque verse acerca de objetos diferentes, es esencialmente *una*, porque uno es el entendimiento que la crea. Así como la luz del sol es una misma, aunque ilumine diferentes objetos, así también la luz de nuestra inteligencia (16). Pasemos por alto la ignorancia de la *abstracción* que implica esta doctrina, único medio de explicar los distintos grados de las ciencias y de establecer entre ellas una gradación rigurosa.

Consecuencia de esta doctrina es que a *unidad de ciencia*, deben corresponder también *unidad de método* y *unidad de certeza*. Esta convicción de Descartes adquiere forma filosófica con el descubrimiento de su teoría de las «ideas claras y distintas», que, realizado en esta época de su vida, servirá de base para fundar sobre ellas toda su doctrina general de la ciencia. Es el punto central de su Metafísica, como admirablemente ha demostrado Mons. Olgiati, en un estudio que será clásico en las investigaciones cartesianas (17).

Su teoría de la «idea como realidad» se presta maravillosamente para intentar la elaboración de una Filosofía esencialmente *deductiva*, aplicando al dominio filosófico el *método* riguroso de las matemáticas, con lo que se conseguiría el ideal de un grado de *certeza* idéntico al de éstas.

b) Todo el esfuerzo de Descartes se concentra desde ese momento en hallar una verdad, una idea, clara y distinta, un *principio* firme, seguro, indudable, que pueda servir de *fundamento* para apoyar sobre él todo el edificio de su filosofía, y a la vez de fuente para deducir de él de una manera infalible to-

(16) «...Car, toutes les sciences n'étant rien d'autres choses que la sagesse humaine, qui reste toujours une et la même, quelle que soit la différence des sujets auxquels on l'applique et qui ne leur emprunte pas plus de distinctions que la lumière du soleil n'en emprunte à la variété des choses qu'il éclaire, il n'est pas besoin d'imposer aux esprits aucune limite». *Regulae ad directionem ingenii*, Trad. J. Sirven, Paris, Vrin, 1932, p. 360, 7-12. «Scientiae omnes nihil aliud sunt quam humana sapientia, quae semper una et eadem manet.» *Regula I*, A. et T. X, 360. Cf. GARDEIL, O. P.: *Les étapes de la philosophie idéaliste*; Paris 1935, p. 49 ss.—J. CHEVALIER: *Descartes*, p. 111 ss.

(17) F. OLGATI: *Cartesio*, Milano, 1934.—*La Filosofia di Descartes*, Milano, 1937.

das las demás verdades, siguiendo el método deductivo que tan excelentes resultados le había dado en Matemáticas.

c) Toda la razón de ser del «método» de Descartes en Filosofía estriba sobre esta concepción de la ciencia. No vamos a entrar en pormenores sobradamente conocidos. Solamente haremos notar que el método cartesiano tiene dos partes muy distintas: la primera, hallar la *verdad*, el *principio* incommovible que pueda servir para base y cimiento sobre el que emprender la reconstrucción de su filosofía. En esta primera fase el *instrumento* para hallar esa verdad es la *duda* «llevada tan lejos como me sea posible». Duda *universal*, con el fin de desechar todas las certezas admitidas hasta ese momento, en las que se pudiera encontrar la más mínima posibilidad de error. De esta manera se propone ir eliminando uno por uno *todos* sus conocimientos, hasta llegar a una verdad de la cual no pueda dudar.

Cierto es que la interpretación del carácter de esta famosa duda ha hecho gastar ríos de tinta, y que todavía dista mucho de ser unánime acerca de ella la opinión de los autores. En verdad Descartes tiene textos para todos los gustos. Pero en su intención la finalidad de esa duda no es simplemente demoledora, sino todo lo contrario. Descartes no quiere llegar con ella al escepticismo, sino a corroborar su certeza. Se propone llegar por ese medio a una verdad tan firme «que no pueda ser conmovida por las más extravagantes suposiciones de los escépticos» (18). Al someter a esa prueba del fuego *todos* sus conocimientos, su propósito es hallar la verdad fundamental, el principio primero, base y fuente de toda su filosofía. La duda será el crisol en que se destruirán todas las escorias del error, y todas las ideas menos consistentes, quedando tan solo el oro puro de la verdad fundamental (19).

(18) «Je déracinais cependant de mon esprit toutes les erreurs qui s'y étaient pu glisser auparavant. Non que je imitasse pour cela les sceptiques, qui ne doutent que pour douter, et affectent d'être toujours irrésolus; car, au contraire, tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer, et à rejeter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc ou l'argile». *Discurso*, 3.^a parte A. et T. VI, 29—...Il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusqu'alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si le voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences». 1.^a *Meditation*, IX, p. 13.

(19) «Je me résolus de feindre que *toutes* les choses, qui m'étaient jamais

En realidad, Descartes, al final del proceso de su duda, se persuade de que ha llegado a la adquisición de esa verdad tan ansiosamente buscada, al hallar el *cogito, ergo sum*, expresión de la conciencia indudable de su propia existencia, hecho sobre el cual no puede dudar, y que cree firmemente puede servir de base para emprender la reconstrucción de su edificio mental demolido por la duda (20).

La segunda parte del método cartesiano consiste en una labor *positiva* de construcción de su filosofía, empleando un procedimiento deductivo riguroso, semejante al de las matemáticas. A esta segunda parte, la más débil y la más pobre de la Filosofía cartesiana, corresponden las reglas expuestas en la 2.^a parte de su Discurso y en las «*Regulae ad directionem ingenii*», cuya ineficacia se pone de manifiesto por los innumerables titubeos, por los constantes cambios de principio, por las vacilaciones incesantes en que el mismo Descartes echa de ver la esterilidad de su «*verdad fundamental*», y sobre todo por las consecuencias disparatadas a donde le lleva su empeño de *deducir* toda la ciencia de un principio tan insuficiente en el orden ideal. La verdad es que después de tantos preparativos y de una labor tan intensa de propaganda en favor de su cacareado método, la parte verdaderamente interesante de su filosofía quedó por exponer, o poco menos. La mejor demostración de la eficacia de su procedimiento hubiera sido una espléndida construc-

entrées dans l'esprit, n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes». *Discurso*, 4.^a parte. VI, 32; «J'ai bien jugé qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes mes opinions que j'avais reçues autrefois en ma créance». *Medit.* 1.^a, IX, p. 13.

(20) «*Repugnat ut putemus, id quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio: ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat*». *Principia phil.* I, 7. Mais, pour ce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne me resterait point après cela quelque chose en ma créance qui fût entièrement indubitable... Mais aussitôt après je pris garde que, pendant je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose; et, remarquant que cette vérité: *Je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais». *Discurso*, 4.^a parte. VI, 32.

ción filosófica. Pero ésta tuvo la prudencia suficiente para dejarla inédita, o poco menos.

Para hacer ver la inconsistencia de la duda cartesiana, es preciso atacarla en su base metafísica, de la cual se deriva. Dentro de su concepción general de la realidad y de la ciencia, la duda de Descartes es una parte lógica y coherente, y halla su plena razón de ser. Pero su debilidad procede precisamente de toda su concepción metafísica anterior. Para hacer una crítica a fondo de la posición cartesiana, sería preciso tomar las cosas de mucho más atrás, lo cual es imposible en un trabajo del carácter del presente. Por esto nos limitaremos a señalar los puntos débiles en los cuales se apoya.

Es falso su concepto de la *idea como realidad*, tesis fundamental de su fenomenismo racionalista.

Es falso su concepto de la separación radical entre alma—pensamiento—y cuerpo—extensión—, que lleva consigo la imposibilidad de la interacción entre ambos, a pesar de los esfuerzos que Descartes hace por salvarla con sus peregrinas teorías de los «espíritus vitales». Con esto cae por su base toda posibilidad de adquisición de material de conocimiento por los sentidos, con las consecuencias desastrosas que darán origen al Ocasionalismo de Geulincx y Cordemoy, al Ontologismo de Malebranche, a la Armonía preestablecida de Leibniz, y en último término al Idealismo más absoluto.

Es falsa su doctrina de las ideas innatas o «naturales», punto acerca del cual dista mucho de ser coherente y consecuente consigo mismo.

Es falso su concepto del universal, que está minado por un profundo matiz de nominalismo.

Es falsa su pretensión de deducir toda la filosofía de un solo principio (el *cogito, ergo sum*), pues esa verdad, ciertamente innegable, no pasa de ser la simple percepción de un hecho particular de conciencia, absolutamente estéril en el orden intelectual. Ni la conciencia del yo, ni el principio de contradicción, ni ningún otro principio, sea de la clase que sea, pueden servir de fuente para deducir de ellos ningún sistema de verdades, ni de orden ideal ni de orden real. Esta esterilidad la experimenta

el mismo Descartes, pues al tratar de demostrar la existencia de Dios, indispensable en su sistema para garantizar la verdad de las ideas innatas y la legitimidad del proceso deductivo, no lo hace deduciéndola de la idea clara y distinta del *yo pensante* —para lo cual se vería precisado por lo menos a emplear el principio de contradicción y el de causalidad— sino que la deduce de *otra idea*, clara, distinta e innata, la idea de lo Perfecto e Infinito. Lo mismo sucede con su doctrina acerca del mundo, que deduce de la *idea*, también clara, distinta e innata, de la extensión.

Es falso considerar como simples las ideas universales, cuando por el contrario la filosofía y el sentido común demuestran que son sumamente complejas.

Es absurda su pretensión de aplicar el método matemático a todas las ramas de la ciencia. El método matemático es utilísimo, y sus resultados inapreciables en su propio campo, que es el de la cantidad. Pero, fuera de ese orden, queda un campo amplísimo en el cual es completamente inadecuado, siendo un contrasentido querer extender su aplicación a todo lo real. Aplicando exclusivamente este criterio, quedarían fuera de la «certeza», y por consiguiente, de la ciencia, todas las verdades de orden metafísico, estético, jurídico, moral, psicológico, histórico, que por no tener cantidad, no pueden representarse con números.

Es un error empeñarse en someter al mismo tipo de certeza y de método cosas tan distintas como las matemáticas y la filosofía. Santo Tomás y los escolásticos habían ya disipado este error, al distinguir tres órdenes de certeza: metafísica, física y moral. No se puede aplicar el mismo ideal de rigor a las ciencias basadas en una materia variable con las circunstancias, y en las que solamente podemos utilizar el puro raciocinio, como en las que están fundadas en la cantidad y en el número. ¿Cómo podríamos apreciar la «extensión» de una idea, medir los gramos del amor de una madre, pesar los kilos de la belleza de una Sinfonía, calcular los grados de una responsabilidad moral, ni la intensidad de una emoción? Por esto querer aplicar a la Filosofía el método riguroso de las matemáticas, nos llevaría inevitablemente al fracaso (21).

(21) «Ille modus qui est simpliciter optimus non debet in omnibus quaeri...

La duda de Descartes solo tendría algún valor supuesta su concepción de la realidad y de la ciencia. Pero admitirla incluso en la filosofía escolástica, como método legítimo y eficaz, como procedimiento útil y benéfico para la ciencia, incluso prescindiendo de la endeblez de sus fundamentos metafísicos, raya en los límites de lo increíble. Unas sencillas observaciones bastarán para hacerlo ver.

1.° *La duda cartesiana conduce al escepticismo.*—Descartes expresa en repetidas ocasiones su intención de combatir el escepticismo. El escepticismo niega en absoluto toda posibilidad de certeza, y Descartes, tal vez sin quererlo—de las buenas o malas intenciones juzga la moral, no la filosofía—realiza una obra muy semejante. El resultado *real* de su duda es positivo: la destrucción de todas sus certezas anteriormente adquiridas, excepto una. Por lo menos así nos lo asegura él mismo (22) y la prueba de ello es que se ve obligado a emprender la reconstrucción de su demolido edificio intelectual. No hay necesidad de reconstruir sino lo que se ha derrumbado. Esto equivale a dar realizada al escepticismo toda su labor, porque una duda semejante hiere directamente no solo el *contenido* de nuestro

Acrobologia, idest diligens et certa ratio, sicut est in mathematicis, non debet requiri in omnibus rebus, de quibus sunt scientiae, sed debet solum requiri in his quae non habent materiam. Ea enim quae habent materiam subjecta sunt motui et variationi; et ideo non potest in eis omnibus omnimodo certitudo haberi. Quæritur enim in eis non quid semper sit et ex necessitate; sed quid sit ut in pluribus. Immaterialia vero secundum seipsa sunt certissima, quia sunt immobilia. Sed mathematica sunt abstracta a materia, et tamen non sunt excedentia intellectum nostrum; et ideo in eis est requirenda certissima ratio. Et quia tota natura est circa materiam, ideo iste modus certissimae rationis non pertinet ad naturalem philosophiam». ST. THOMAS: *Commentaria in Metaphys.* L. II, lect. 5.^a, edit. Cathala, n. 336.—*Comm. Physic.*, L. II, lect. 3.

(22) «Mais que, pour toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre une bonne fois de les en ôter, afin d'y en remettre par après ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison. Et je crus fermement que par ce moyen je réussirais à conduire ma vie beaucoup mieux que si je ne bâtissais que sur de vieux fondements, et que je ne m'appuyasse que sur les principes que je m'étais laissé persuader en ma jeunesse, sans avoir jamais examiné s'ils étaient vrais». *Discours*, II parte.—«Facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora: nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideo nos, qui talia cogitamus, nihil esse: repugnat enim, ut putemus id quod cogitat eo ipso tempore quo cogitat non existere. Ac proinde haec cognitio, *ego cogito, ergo sum*, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat». *Principia*, I, 7.—A. et. T. VIII I, 7, 2-9.

conocimiento, sino nuestras mismas facultades cognoscitivas con las cuales hemos adquirido todas nuestras certezas.

2.º *Es peligrosísima.*—Aplicando la duda *con resultados positivos*, como hace Descartes, pues que de hecho derrumba todo su edificio intelectual, es muy difícil marcar sus límites y sustraerse a una profunda desconfianza en el testimonio de nuestras facultades cognoscitivas. Si éstas nos han engañado, o podido engañarnos en *todo*, menos en *una sola cosa*, ¿por qué vamos a exceptuar esa sola cosa? Descartes alega la *evidencia*. Pero cualquiera que lo lea atentamente, y sepa apreciar el valor de esa palabra, y analice detenidamente el proceso arbitrario de su «deducción», y vea los equilibrios que se ve precisado a hacer para eludir el «círculo vicioso», teniendo que recurrir en última instancia a invocar la veracidad de Dios, comprobará la inconsistencia de su posición.

3.º *Es efecacísimá para destruir, e ineficaz para construir.*—Lo primero se ve claramente, pues Descartes confiesa que llegó a dudar de Dios, del mundo, de su propio cuerpo, etc.

Lo segundo está también a la vista. Pocas filosofías hay tan pobres en contenido positivo como la de Descartes. Se le fué la vida gastando la pólvora en salvas, cantando en todos los tonos las excelencias y la eficacia de su método. Pero su parte constructiva se reduce a un escaso conjunto de problemas, mal planteados, pésimamente resueltos, primer eslabón de una cadena casi infinita de errores.

La misión de la Crítica no es la de destruir el edificio de nuestra ciencia, ni real ni ficticiamente, como tampoco la de reconstruirlo, sino solamente la de *examinar* la solidez de sus fundamentos más profundos. Esto puede hacerse sencillamente con analizar los elementos de nuestro *juicio*: su *materia* (términos, ideas universales), y su *forma* (la legitimidad de la afirmación judicial). Para la labor constructiva existen todas las restantes ramas de la Filosofía. A la Crítica, en un sentido lato y vulgar, solamente le corresponde vigilar el camino y los procedimientos de adquisición de la ciencia; y en sentido estricto ser la culminación de la Metafísica examinando el valor de nuestro conocimiento por sus últimas causas (23).

(23) «Il s'appuie sur le doute. Mais le doute n'est jamais un principe pre-

4.º *La duda cartesiana deja intacto el problema crítico.*— Esta proposición sorprenderá a todos cuantos consideran a Descartes como el primer iniciador del problema crítico. Descartes, caballero andante de la duda, enristra su lanza, y se dedica a descalabrar todas sus certezas, pero se detiene ante el castillo roquero del valor del testimonio de nuestra conciencia. Pero precisamente esto es lo que se trata de discutir, y en lo que consiste el problema crítico. Exceptuarlo de la duda, o del examen, equivale a admitirlo dogmáticamente, en virtud de una certeza espontánea, o antecrítica.

La duda de Descartes no afecta directamente al problema crítico, ni constituye una *actitud inicial*, sino una *actitud posterior* a su solución. El problema crítico consiste en proponerse la cuestión de la validez de nuestras facultades cognoscitivas. Pero Descartes no se pregunta esto, sino si existe una *verdad* que pueda servir como *fundamento* para la filosofía. Son dos cuestiones muy distintas, y la segunda supone ya resuelto el problema a favor de la validez de nuestras facultades cognoscitivas. Esto es lo que hace Descartes. Aborda el segundo problema, suponiendo, por lo menos virtualmente, resuelto el primero. Porque buscar el *primer principio* de una Filosofía, implica el admitir por lo menos la posibilidad de una filosofía, y por consiguiente la aptitud de nuestras facultades para conocerla o para crearla (24). Asimismo, el proponerse, como él mismo repetidamente lo confiesa, combatir a los escépticos y superar su duda, supone también resuelto previamente el problema crítico a favor de la certeza. Por consiguiente, la duda de Descartes no es una *actitud inicial* ante el problema crítico, ni *anterior* a éste, sino una *actitud posterior* a su solución implícita,

mier, un vrai commencement. Car on doute toujours pour des raisons... Si l'ont veut partir de la connaissance, il faut la prendre telle qu'elle se présente, comme fait S. Thomas, comme fait Kant. Possession de l'autre, possession du réel, c'est cela la connaissance, et c'est ainsi qu'elle se présente à nous. C'est cela qu'il faut expliquer, sauver ou détruire, mais non pas mutiler». P. V.: KUIPER: *Le réalisme de Descartes*, en «Cartesio», Milano 1937, p. 544.

(24) «Atque ubi dixi hanc propositionem, *ego cogito, ergo sum*, esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi quin ante ipsam scire oporteat, *quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo*; item *quod fieri non possit quod id quod cogitet non existat*, et talia; sed quia haec sunt simplicissimae notiones, et quae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas». *Principia*, I, 10.

siendo solamente un instrumento para tratar de resolver un problema muy distinto.

Pero una duda *posterior* a la solución del problema crítico, no puede menor de ser *real* o *fingida*. Si es real, es la solución escéptica del problema, lo cual nos incapacitaría en absoluto para proseguir adelante. Sería absurdo proponer siquiera el segundo problema que Descartes trata de resolver.

Si es fingida, o equivale a representar una comedia, a fingir una pseudo-tragedia intelectual, perfectamente inútil, pues por ese camino no llegaremos jamás a ninguna parte; o se aducen para justificarla razones *positivas*, como hace Descartes, demoliendo sin razón alguna un conjunto de conocimientos que por la solución del problema crítico deben aparecer ya sólidamente fundados, yendo también por este camino a desembocar en el escepticismo.

En cualquiera de las dos suposiciones la duda *posterior* a la solución del problema crítico, entraña consecuencias funestas para la filosofía.

5.° *La duda de Descartes es universal.*—Se ha discutido mucho esta nota de la duda cartesiana, pronunciándose unos en contra y otros a favor de su universalidad. En la posición adoptada por Descartes y dado el fin que con ella se propone, su duda tiene que ser forzosamente universal. Es, repetimos el símil, un crisol depurador de *todos* nuestros conocimiento, de *todas* nuestras ideas, para hallar entre ellas *una* que pueda servir de fundamento firme de la filosofía. Por esta razón *nada* puede excluirse de ser sometido a esta prueba del fuego, porque precisamente se trata de buscar *una* verdad que la resista. De otra suerte, si se excluyera algo de esta inquisición depuradora, no podríamos estar ciertos de si la resistiría o no, y por lo tanto no serviría para poder ser tomada como punto de partida para reconstruir la filosofía. Ni el mismo *cogito ergo sum* es excluido de la duda, pues precisamente la prueba de la solidez y del temple de esa verdad para Descartes es que es la *única* que resiste incólume el rigor de un procedimiento tan radical.

Esta afirmación nuestra no se contradice con lo que acabamos de decir en el apartado anterior. Descartes se propone dudar *universalmente*, pero también ficticiamente, cosa difícil en

verdad, pero que basta para poder afirmar que parte del supuesto de la validez de sus facultades cognoscitivas, y que su intención no tiene nada que ver con la actitud de los escépticos.

Pero en nuestra posición no es necesaria la duda—que rechazamos como procedimiento anticientífico—, ni siquiera el examen *universal* de todos y cada uno de nuestros conocimientos en particular. Basta con examinar *en concreto* los fundamentos de su validez por una reflexión sobre los actos de nuestras facultades cognoscitivas. Ciertamente que del resultado de este examen depende la destrucción o la consolidación de *todo* nuestro edificio científico. Pero será como consecuencia general que se derivará de la solución positiva o negativa del problema. Afirmar que nuestro examen debe versar *directamente* sobre todas y cada una de nuestras certezas adquiridas, que debe extenderse *universalmente* a todos nuestros conocimientos, equivaldría a concebir la Crítica como una filosofía al revés, volviendo sobre nuestros pasos, para ir marcando una por una a nuestras certezas espontáneas con el sello de la reflexividad. Sería una labor infinita, inútil e imposible. En la Metafísica Crítica tratamos sólo del valor de nuestro conocimiento en cuanto tal. Basta con examinar el fundamento de nuestros juicios. Si ese fundamento es sólido, automáticamente quedará consolidado todo el edificio, sin necesidad de volver a examinar cada una de sus piezas en particular (25).

6.º *Influencia de la duda cartesiana en la escolástica.*—Es casi increíble la fascinación que han ejercido las doctrinas cartesianas, no solo en amplios sectores de la filosofía moderna, sino incluso en muchos filósofos escolásticos. Gran parte de ellos han aceptado como verdad indiscutible el valor de la duda como instrumento de investigación y de análisis crítico. Incluso han querido ver en Santo Tomás y en Aristóteles unos verdaderos precursores de la duda cartesiana, y hasta los más refractarios a Descartes le han dado la razón en este punto concreto,

(25) «Il n'est pas besoin que je les examine chacune en particulier, ce qui serait un travail infini; mais parce que la ruine des *fondements* entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l'édifice, je m'attaquerai d'abord aux *principes* sur lesquels toutes mes anciennes opinions étaient appuyées. *Méditation* 1.ª, A. et T. IX, p. 14.

considerando su método como una adquisición científica inapreciable.

Como muestra citaremos algunos testimonios :

«Legitimus est atque utilis, in quavis materia, usus dubitationis methodicae, quae tamen non potest ubique esse realis» (26).

«Le doute méthodique n'est pas seulement légitime, il est le ressort nécessaire de tout progrès scientifique. Il nous fait passer de la connaissance vulgaire des choses à la perception de leurs raisons intimes, de l'observation à la science» (27)

«La misma duda universal de Descartes, cuerdamente entendida, es practicada por todo filósofo ; con lo cual se ve que las bases de su sistema, combatidas por muchos, son en el fondo adoptadas por todos» (28).

«Dubitatio methodica philosopho utilis est et necessaria, modo intra debitos limites contineatur... Investigationem dirigit dubitatio» (29).

«Ex quo tempore autem ex Cartesii et Leibnitzii praeceptis philosophia plus aequo ad normam mathesis est tracta, mos ille a multis omissus est, non sine aliquo ipsius philosophiae detrimento. Nam methodus dubitandi, ut a veteribus adhibebatur, omnino ad philosophiam pertinet» (30)

Initium omnis investigationis in singulis scientiis a quibusdam dubitationibus sumendum esse certum nobis est» (31).

«L'esprit humain... devra mettre en question les assentiments spontanés, envisager le pour et le contre, en un mot «douter» d'un doute méthodique... Faute de pratiquer d'abord ce doute méthodique, l'esprit, à la recherche de la vérité, marche en aveugle...» (32).

«Saint Thomas, comme Aristote, ne préjuge rien. Son doute

(26) P. GENY, S. J.: *Critica* 3, Roma, 1932, p. 98.

(27) CARD. MERCIER: *Criteriologie* 6, Louvain, 1911, p. 66.

(28) BALMES: *Filosofía fundamental*, I, cap. XVIII, n. 172.

(29) HUGON, O. P.: *Logica*, p. 290.

(30) PESCH, S. J.: *Logica*, n. 408. s. s.—Ciertamente que el método de Santo Tomás y de los antiguos escolásticos es útil y legítimo en la filosofía. Pero nada tiene que ver con la duda cartesiana.

(31) SANSEVERINO: *Philosophia christiana*, Logica, p. 214.

(32) P. MARECHAL, S. J.: *Le point de départ de la Methapysique*, Cah. V, p. 38.

est négatif. Il s'abstient d'affirmer, il s'abstient de nier, et il *essaie* de douter : *universalem dubitationem prosequitur*, ainsi qu'il l'a dit lui-même du philosophe. C'est un loyal essai de doute universel ; mais cet essai n'aboutit pas. Il ne peut d'ailleurs aboutir, étant donnée la nature des choses...) (33).

«Le doute critique est universel. Il remet en question l'objectivité de *toutes* les certitudes sans exception. De plus, il est *réel*. Ce n'est pas un essai loyal, mais irréalisable, une tentative consciencieuse, mais nécessairement avortée, comme s'expriment quelques auteurs. Non, je fais plus qu'essayer, je remets effectivement en question toutes les certitudes que j'ai conscience de posséder ; et j'entends bien ne faire grâce à aucune. Il faudra que quelque chose survienne pour me faire *sortir* du doute universel. C'est donc que j'y aurai été» (34).

«Circa praesuppositum problematis critici, scilicet ordinationem essentialem intellectus nostri ad ens extra-mentale, dubium *fictum* est legitimum... Nihil omnino ab hoc dubio ficto eximi debet» (35).

Creemos inútil insistir en aducir más testimonios, por otra parte facilísimos de buscar, pues con los citados basta para hacer ver la profunda influencia que ha tenido y sigue teniendo el famoso método cartesiano. No acertamos a explicarnos esta confianza ciega en un procedimiento que en su autor dió frutos tan raquíuticos, y cuya aplicación a la filosofía no puede menos de llevar a cualquiera al más intrincado de los embrollos. Cuando nos convenceremos de que para hacer una verdadera filosofía crítica no es necesario adoptar ninguna actitud violenta ni anti-natural, ni hacer el papel de tenor de melodrama, sino simplemente *estudiar*, analizar los elementos del juicio, examinar cuidadosamente las razones en contra y a favor, y buscar noblemente la verdad ! (36).

(33) P. MONTAIGNE, O. P.: *Le doute méthodique selon Saint Thomas d'Aquin. Revue Thomiste*, 1910, p. 438 ss.—Cf. SENTROUL: *Doute méthodique et doute fictif. Revue des Sciences phil. et théol.*, 1909, p. 443.

(34) R. JEANNIERE, S. J.: *Criteriologia*, Paris, 1912, p. 118.

(35) F.-X. MAQUART: *Elementa Philosophiae. Tomus III*. Paris, 1938, páginas 42-44.

(36) Prudentemente escribe el P. Liberatore: «Certitudo philosophi nihil est aliud, quam certitudo illa vulgaris, sed clarior et distinctior effecta ope reflexionis et analysis, et virtute meditantis animi uberius quodammodo fe-

V.—*Dogmatismo racional de la Escuela de Lovaina*.—El Cardenal Mercier, y con él la Escuela de Lovaina, rechazan el dogmatismo exagerado y la duda cartesiana, adoptando un actitud que califican de *dogmatismo racional* (37).

Vamos a hacer su exposición, empleando en lo posible sus mismas palabras :

a) «Antes de haber reflexionado sobre sus *actos* y de haber examinado su naturaleza, la razón humana no sabe, ni puede saber, si el empleo de sus facultades la conducirá o no a la verdad» (p. 105).

b) Ante el problema crítico «no hay derecho ninguno de declarar ni de suponer artificialmente por adelantado que *la razón humana no es apta* para llevarnos al conocimiento cierto de la verdad» (contra el escepticismo).

c) «No hay tampoco derecho de juzgar por adelantado que la *razón humana es apta* para conducirnos al conocimiento cierto de la verdad» (contra el dogmatismo exagerado).

d) «En el umbral de la epistemología, el crítico debe *abstenerse* de prejuzgar tanto la *aptitud* como la *ineptitud* de nuestras facultades cognoscitivas».

e) «Debe mantenerse a este respecto en una *ignorancia voluntaria* (ignorance volue). Por consiguiente, el estado inicial de la *razón reflexiva* (refléchissante) en cuanto concierne al *poder* de nuestras *facultades cognoscitivas*, debe ser la *ignorancia voluntaria, la abstención*» (p. 105).

f) «Este estado de espíritu es una duda *negativa* universal», que consiste en que «a falta de razones en pro y en contra de nuestras *facultades cognoscitivas*, rehusamos sistemáticamente pronunciarnos a favor o en contra de ellas» (p. 106).

g) Mercier distingue su posición de la de Descartes afirmando que la duda cartesiana es *positiva*, o sea que Descartes pronunciaba su juicio sobre el valor de los sentidos y de la razón, apoyado en argumentos de hecho y de principios (teóricos), mientras que su duda es *negativa*. Se abstiene de juzgar.

cundata. Non tollenda de medio sed retinenda philosopho est anterior certitudo; secus materia et instrumentis carebit, quibus ad opus, quod aggreditur, excitandum indiget. Sic, cum logicam artificiosam seu scientificam concinnamus, logicam naturalem non abjicimus, sed eam supponimus et adhibemus». *Institutiones philosophicae*, Editio quinta, Roma 1872, p. 269.

(37) CARD. MERCIER: *Critériologie générale* ⁶, Louvain, 1911, págs. 104 ss.

h) En resumen, la actitud inicial de Mercier ante el problema crítico es de *duda metódica, negativa, voluntaria y universal*.

1.º Damos la razón al Cardenal Mercier respecto de los puntos a) b) c) y d). Antes de resolver el problema crítico no podemos juzgar ni en contra ni a favor del valor de nuestra facultad cognoscitiva en cuanto tal.

2.º Se la damos también respecto de la actitud de *ignorancia*. Pero no en el sentido en que él explica esa palabra. Nuestra ignorancia, desgraciadamente, no es *voluntaria*, sino real. Si fuera *voluntaria*, querría decir que teníamos resuelto el problema en nuestro foro interno, a favor de la aptitud de nuestras facultades, y que prescindíamos *ficticiamente* de nuestra certeza respecto de ella. Pero esto es prejuzgar la solución, pues ésta no la podemos tener realmente, o sea que no saldremos de nuestra *ignorancia real*, hasta después de resuelto el problema.

3.º Es inexacto poner la *duda*, sea de la clase que sea, positiva o negativa, real o ficticia, como *actitud inicial*. «Duda» y «actitud inicial» son términos contradictorios. La duda no es *anterior*, sino *posterior* al conocimiento, aunque éste sea tan imperfecto que no dé lugar a un juicio cierto y definitivo.

4.º Toda duda considerada como *actitud inicial*, necesariamente es *precritica*, esto es, anterior a la solución del problema. Y esa duda, ¿sobre qué recae? ¿Sobre nuestras certezas espontáneas? No hay razón para dudar, pues todavía no está resuelto el problema, ni en contra ni a favor. ¿Sobre nuestra certeza refleja? Esto equivale a prejuzgar la solución, pues hasta después de que se resuelva el problema no lo podremos saber. Además de que una duda posterior a la solución del problema, no puede menos de ser duda escéptica. Naturalmente que al decir esto nos referimos solamente a la cuestión concreta del valor de nuestro conocimiento *en cuanto tal*, que es lo que se trata de resolver, en el problema crítico; no a la realidad y a la posibilidad de la duda en innumerables casos *particulares*, que puede subsistir legítimamente después de haber estudiado a fondo el problema y de haberlo resuelto a favor de la validez de nuestras facultades.

5.º La posición del Cardenal Mercier, como todas las que aceptan la duda como instrumento crítico, es inadmisibile. Lejos de superar el cartesianismo, quedan recluídas inevitablemente dentro de sus propios prejuicios. La duda anterior al planteo del problema crítico es irracional, la posterior es el escepticismo. No cabe medio. Solamente en la filosofía cartesiana puede tener alguna explicación, pero ya hemos visto que en Descartes la duda no tiene carácter de *actitud inicial* sino de *instrumento* para llegar a la verdad fundamental, el *Cogito*, que, preciso es confesarlo, no deja de tener simpatizantes entre los representantes actuales más destacados de la Escuela de Lovaina (38).

VI. — *Actitud de abstracción de la certeza natural*.— Es la opinión defendida por el P. De Vries, quien la formula de la siguiente manera: «Examen criticum incipiendum est cum abstractione a certitudine naturali etiam veritatum maxime fundamentalium» (39).

A pesar de su diferente denominación, es una actitud que en el fondo difiere muy poco de la duda negativa universal de Mercier. Por miedo a parecer dogmático, el P. De Vries se coloca en realidad al lado de los escépticos, o por lo menos se sitúa ante el escepticismo en tales condiciones de inferioridad, que equivalen a una aceptación anticipada de la derrota.

1.º Si abstraemos de nuestra *certeza natural*, es decir, espontánea, directa, precrítica, que es la única que poseemos antes de resolver el problema a favor de la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas, ¿con qué instrumental podremos emprender el análisis? La certeza refleja todavía no la poseemos. De la directa abstraemos. Por lo tanto nos privamos totalmente de todo medio de realizar el análisis, entregándonos enteramente desarmados ante el escepticismo. Sería tan absurdo esforzarse por emprender el examen crítico en estas condiciones, como querer escribir sin pluma o pintar sin pinceles.

No es necesario, repetimos una vez más, prescindir, ni dudar de nuestras certezas anteriores al momento de plantear el problema crítico. En virtud de la certeza natural, espontánea

(38) L. NOEL: *Le Réalisme immédiat*, Louvain, 1938.—*L'Epistémologie thomiste. Acta II Congressus thomistici internationalis*, Roma, 1937, p. 33 ss.

(39) P. DE VRIES, S. J.: *Critica*, Herder, 1937, p. 11.

—legítima mientras no se demuestre lo contrario—de su aptitud para conocer la verdad, la inteligencia puede hacer su autoanálisis, su autopsia, si queremos hablar así, *en virtud de su poder reflexivo sobre sus propios actos*. El resultado positivo de este examen será la certeza refleja sobre su propio valor.

2.º Podemos aplicarle también el mismo argumento que a los anteriores: Esa abstracción de la certeza natural, ¿es real o fingida? Si es real, dista poco del escepticismo, pues solamente después de la solución del problema podremos abstraer de ella. Si es fingida, supone resuelto el problema, y lo prejuzga, pues solamente podemos *fingir* lo que ya sabemos o tenemos realmente.

CONCLUSION.—Nos hemos limitado a examinar las actitudes que creemos fundamentales y más dignas de atención respecto de este problema concreto. Hemos señalado los inconvenientes que, a nuestro juicio, tiene cada una de ellas. Al proponer la nuestra no lo hacemos con la pretensión de sustituirlas, ni pensamos que, a su vez, esté totalmente exenta de dificultades. Partimos del supuesto de que el llamado problema crítico existe realmente, como lo demuestra la existencia del error, el hecho del escepticismo, y las discusiones a que ha dado lugar en la filosofía, que han hecho concentrarse sobre él la atención de las figuras más eminentes y más representativas de la inteligencia. Cualquiera que lo examine atentamente comprenderá que es algo más que un simple pasatiempo filosófico, más o menos entretenido. Por lo tanto, debemos afrontarlo, colocándonos ante él en la actitud más adecuada y eficaz para, sin prejuzgarla, poder llegar a su solución ¿Reune estas condiciones la actitud que acabamos de proponer? La mejor demostración de su legitimidad y de su eficacia creemos será su aplicación al examen, en concreto, de otros problemas más fundamentales de la Crítica, que, Dios mediante, serán objeto de sucesivos artículos.

FR. GUILLERMO FRAILE, O. P.

Accidentada y efímera aparición

del nominalismo en Salamanca

Precauciones contra la invasión del nominalismo.—Su implantación en Alcalá obliga a cambiar de plan en Salamanca.—Fundación de cátedras de esta tendencia y protestas a que da lugar.—Dificultad de encontrar regentes para las mismas.—Su rápido desfile por las aulas.—El descrédito cunde a poco de ponerse en marcha la enseñanza nominalista.—Las cátedras de artes pierden su denominación propia y la de teología se transforma en cátedra de Durando.—Frente a la amplia tolerancia de la Academia salmantina, Cisneros en Alcalá prohíbe la enseñanza de "sophismas y calculaciones".—Las "prácticas" del nominalismo parisiense se extienden a la vía de los reales.—Balance del nominalismo en España.—Supervivencia de resabios occámicos en Salamanca y labor de análisis de los representantes en ella del tomismo para depurarlo de aquellas infiltraciones.—Báñez cierra el ciclo de los que colaboran en esa obra de depuración

Las escasas manifestaciones del nominalismo en España fueron una derivación del que, nacido en Oxford, arraigó luego en París, irradiando de allí a casi todos los centros académicos de Europa. El nominalismo salmantino tiene concretamente sus raíces en Buridán, Joan Dorp, Tomás Bricot y Jorge Bruselense, figuras representativas, sobre todo los últimos, del llamado nominalismo posterior, y cuyos libros servían de texto en los colegios de la Ciudad del Sena a fines del siglo XV. No gastaremos tiempo en exponer quiénes fueron estos personajes, habiéndolo hecho ya otros con gran acopio de datos, últimamente Renaudet en su documentado estudio *Préreformes et humanisme* (París, 1916). Aquí nos interesa más fijar el curso histórico de las manifestaciones de esta tendencia entre nosotros, sobre todo en Salamanca, para lo cual, por escasear las fuentes de información, será preciso exprimir cuanto se pueda los reducidos vestigios que dejó a su paso.

La España del siglo XV, aunque poseedora de un caudal científico que puede parangonarse con el de las naciones más adelantadas, buscaba positivamente el contacto con las noveda-

des que aparecían fuera. Nuestra posición geográfica, a un extremo de Europa, favorecía la creencia de estar forzosamente supeditados a las derivaciones que partían del centro. Así se explica que un carácter tan independiente y aferrado a la tradición como el español, diera amplia cabida a todo impulso humanístico o humanistoide venido del extranjero. Parece como si nuestros maestros, ante el temor de ser tenidos por reaccionarios, captasen con avidez las últimas manifestaciones de la moda científica. Y hasta se da el caso peregrino de un Pedro de Osma, catedrático de prima en Salamanca, que acaba de romper lanzas en defensa de Santo Tomás contra los verbosistas y formalistas, o sea ciertos pseudotomistas, escotistas y resabiados de dialecticismo nominalista (1), y no tiene reparo en admitir y hasta declararse defensor de una tesis heterodoxa sobre el poder de las llaves, sin más garantías que vagas referencias, y desde luego infundadas, acerca de la disciplina penitenciaria usada entre los griegos.

Decididamente la savia tomista había penetrado en las mentalidades hispanas del *Quattrocento*, y ninguna embestida de los discípulos de Occam pudo hacer mella en nuestra juventud académica, cuando en las de fuera obtenía el predominio. Acaso contribuyese a ello nuestro mayor aislamiento, pues apenas hay vestigio de haberse intentado implantar aquí por entonces la moda nominalista. Pero siendo, a pesar de todo, tan numeroso el contingente escolar que se dirigía de la Península a la Academia parisiense, es preciso reconocer que hubo además otras fuerzas que impidieron positivamente el contagio. Entre éstas debe registrarse la vigilancia que los franciscanos y sobre todo los dominicos ejercían sobre sus respectivos patrimonios doctrinales. El nominalismo, con su guerra a la especulación filosófica y teológica, con su agnosticismo acerca de todo lo que rebasa la esfera de lo concreto si no está amparado por una luz sobrenatural, era la negación misma de la obra del Aquinatense y de Escoto. Su carácter disolvente arrasaba hasta los cimien-

(1) Esta impugnación de Pedro de Osma, hasta hoy inédita, se encuentra en el código 35 de la catedral de Oviedo, que contiene, entre otras cosas, una relección del mismo Osma «De comparatione deitatis, proprietatis et personae», y a continuación una «Responsio ad quaedam deliramenta duorum hujus temporis verbosistarum», donde sale por los fueros del tomismo.

tos de la ciencia escolástica, al proclamar el divorcio entre la razón y la fe, al afirmar que la necesidad aparente de las leyes naturales era pura contingencia, al someter a un arbitrario relativismo todo el orden moral. El más rudimentario instinto de conservación de los representantes hispanos de la *via antiquorum* tenía que ponerles en guardia para no verse desplazados, como había ocurrido en París, por los modernos, con todas las consecuencias de índole doctrinal, religiosa y académica.

El peligro de invasión en España debió dejarse sentir de modo especial a principios del siglo XVI, quizá a impulso de nuestros propios maestros que actuaban en los colegios parisienses, desplegando un celo en favor del dialecticismo rara vez superado por los extraños (2). Dos son los síntomas conocidos hasta hoy de esa amenaza, independientes en apariencia, pero que por corresponder a los mismos años debieron estar relacionados entre sí.

El primero hace su aparición en Salamanca mismo. Sabían los patrocinadores de la nueva tendencia que, dominada esta fortaleza, tenían asegurado el éxito. En diversas ocasiones intentaron penetrar en ella, pero sin suerte. El último conato tuvo lugar durante el curso de 1506-1507, conato disimulado, porque ni el ambiente ni las leyes y costumbres universitarias se prestaban a una entrada triunfal. Se imponía la cautela y disimulo; y esa fué la táctica que adoptaron esta vez. Los catedráticos simpatizantes con el nominalismo, sobre todo los que actuaban interinamente, como menos responsables y exentos de control, irían insinuando su doctrina, recomendando sus autores y excelencias, enaltecendo el florecimiento de otras academias en que habían logrado el predominio; y la semilla sembrada así en las inteligencias juveniles ávidas de novedad, produciría su fruto. Pero los del campo contrario estaban alerta. Y surgió la reacción inmediatamente, reacción suave, en forma de medida profiláctica, para no dar al caso proporciones alarmantes ni herir a los interesados en el asunto.

(2) «Pars maxima doctorum hominum totam hujusce rei culpam in hispanos, qui istic sunt (Parisiis), rejicit, qui ut sunt homines invicti. ita fortiter tuentur arcem ignorantiae, et optima ingenia, ubi intenduntur, valent, tradunt sese his deliramentis, fiunt in illis summi». Vives, *In pseudodialecticos*, ed. Mayans Valentiae 1782-85, t. III, p. 38.

No parece aventurado incluir entre los principales promotores de la defensa a los maestros de San Esteban, perfectamente informados por lo que sucedía en París del peligro que implicaba este ensayo en Salamanca. Residían a la sazón en dicho convento varios maestros que, por haber estudiado en aquella metrópoli, podían atestiguar la suerte que esperaba a las otras escuelas y a la Universidad misma si se abrían las puertas a la *via modernorum*. Su actuación en contra desde esta primera hora, aunque no conste por documentos, puede darse por descontada, conforme al proceder resuelto que luego mantuvieron ante el claustro cuando en él volvió a tratarse del caso. Sus consideraciones, expuestas oportunamente a las autoridades académicas, cristalizaron en acuerdos tomados en la sesión de 8 de mayo de 1507. En ella los colegios de teólogos, de artistas y de médicos manifestaron unánimes al rector que en algunas cátedras y sustituciones de teología, filosofía y lógica «non se leen los libros e lecturas que se deben leer según constituciones e costumbre de dicho Estudio». En consecuencia piden que se ataje el mal mandando leer en lógica el texto de Pedro Hispano con las glosas acostumbradas, que eran el *Versorio* y demás «doctores sólidos e reales», y que esto se haga in perpetuum; que en la cátedra de texto viejo de Aristóteles (*Logica antiqua*) se explique por la versión de Boecio «con los doctores reales, Santo Tomás e el Escoto e todos los otros sólidos e reales». Otro tanto debía hacerse respecto de las lecturas de teología y de filosofía natural y moral; todo ello so pena de una fuerte multa para el profesor y de invalidez del curso para los alumnos. Y exigen todavía más los demandantes, invadiendo fueros que hoy nos parecerían inviolables, pero que entonces caían dentro de la ley, por el control que la Universidad ejercía en la enseñanza pública y privada en virtud de las bulas pontificias, que imponían la incorporación al Estudio, para velar por la ortodoxia, de todo centro docente de carácter facultativo. Piden que en los monasterios, casas u otro establecimiento nadie pueda explicar autores o tener lecturas sin previa aprobación de dichos colegios universitarios. Todos juraron ser esto útil para el Estudio, y por tanto que debía hacerse. Y así lo acordó el rector en el acto. Pero días más tarde, afrontado por los patrocinadores de aquella disidencia, suspendió las penas

establecidas contra los infractores (3). El acta no dice más; pero es fácil imaginar los comentarios, censuras y protestas que en torno a lo acordado irían surgiendo durante el año y medio que transcurrió hasta que de nuevo vuelve a plantearse el problema, esta vez en términos harto diferentes.

Dejemos por unos momentos las aulas salmantinas, para registrar otro síntoma de precaución y alarma que, ante el peligro de invasión nominalista, adopta el fundador del colegio de Santa María de Jesús de Sevilla, Rodrigo de Santa Ella, en las constituciones que por entonces compuso. Este benemérito hijo de Carmona había estudiado teología en Bolonia como colegial de San Clemente; fundación de nuestro Gil de Albornoz. Pudo por tanto conocer lo que el nominalismo significaba de agitación y de peligro en las universidades extranjeras. Cuando en octubre de 1506 hizo su entrada en la iglesia hispalense el arzobispo Diego de Deza, era él una de las personalidades más significadas del cabildo. Y precisamente entonces andaba ocupado en dar los últimos toques a su colegio, futura universidad de Sevilla, y en la redacción de las constituciones del mismo, para lo que en el año anterior había obtenido autorización pontificia. En ellas se manda seguir en teología a Santo Tomás, cuya *Suma* ha de servir de texto, siendo éste uno de los primeros casos del desplazamiento de las *Sentencias* en centros de enseñanza extraños a la Orden dominicana. Y como algo incompatible, no solo con la doctrina del Angélico, sino hasta con la misma ciencia sagrada, se proscribe para siempre de aquel colegio la enseñanza del nominalismo y del lulismo en estos expresivos términos: «Ceterum, sub interminatione anathematis, quod ipso facto tam legentes quam audientes incurrant, interdiciamus, quod doctrinae nominalium aut Raymundi Lulii, quae multorum ingenia levium, veris sacrisque ac fructuosis doctrinis evacuant, conturbant, impediunt et corrumpunt, private aut publice in hoc collegio in aeternum minime legantur. Nam qui eas sectantur sunt sicut illi vani, de quibus Apostolus dicit, semper, discentes et numquam ad scientiam pervenientes» (4).

(3) Salamanca, Archivo Universitario, libro 4.º de claustros, ff. 243 v-244.

(4) Hay un ejemplar impreso de estas constituciones en Madrid,

Acaso no fué Deza ajeno a esta disposición, tomada quizá como réplica a lo que se proyectaba en Alcalá al abrir las puertas a la vez a lulistas y nominalistas, y en Salamanca mismo donde por no ser menos, se llegó a instituir cátedras de nominales. En efecto, a fines del curso de 1507-1508 la Ciudad del Tormes se conmovió al enterarse concretamente de los planes que tenía Cisneros de crear una nueva y modernísima universidad en Alcalá. Habiendo fracasado las negociaciones para que hiciese la fundación en Salamanca, era preciso contener el desfile de profesores y escolares hacia la academia complutense, atraídos éstos por las novedades que allí se anunciaban, y halagados aquéllos con las promesas del cardenal de España. Una de esas novedades era la institución de cátedras de nominales. Había llegado el momento que esperaban sus afiliados salmantinos; y para colmo de suerte, hasta podían contar con la tolerancia del partido contrario, cuyo principal representante padre Alonso de Peñafiel, acababa de dar un paso transcendental que comprometía su libertad de acción. En un arranque de energía, viendo que el claustro titubeaba si acceder o no a las duras condiciones del ilustre prelado franciscano, se opuso él a toda transacción, diciendo, «que aquí no hay que deliberar, que nunca Dios quiera que se haga cosa contra las constituciones del Estudio, e que lo contradice e que la maldición de Dios venga en quien lo consintiere».

Esta actitud resuelta había hecho cambiar el curso de las cosas. La fundación cisneriana no radicaría en Salamanca. Por otra parte era pueril tratar de anularla. Se imponía, pues, una renovación profunda para no quedar con respecto a ella en plan de inferioridad. Los ánimos estaban dispuestos a aceptar las soluciones más radicales con tal que ofrecieran alguna perspectiva de éxito. Y así sucedió. «Todos los dichos señores—prosigue el acta del claustro pleno de dos de octubre de 1508—hablando en lo del dicho colegio de Alcalá, dijeron que dos cosas habían dado ocasión a que los letores e estudiantes se fuesen de aquí

B. N. 3/55961. En los estudios de artes anteriores a la fundación del Colegio de Santa María de Jesús que había en Sevilla debían comenzarse los cursos por las *Súmulas* de Pedro Hispano con la exposición acostumbrada entre los reales que era la de Versorio. De ella se hizo en Sevilla mismo y con la aprobación del propio Santa Ella una edición en 1503. Cf. J. Hazañas y la Rua, *Maese Rodrigo 1444-1509*, Sevilla, 1909, p. 62, n. 2.

al dicho colegio. Una era por las mercedes que el cardenal les prometía e fasía, e otra porque no había aquí quien leyese nominales, y porque *no los consentían leer, e echaban e habían echado de aquí a los que habían venido algunas veces a los que- rer leer*. E por tanto, que si se fisiesen cátedras de nominales y les diesen salario competente e buscasen buenos letores, quel Estudio no se despoblaría y no faría falta ni daño el de Alcalá. E sobre esto platicaron en que todos acordaron que haya cátedras de nominales de lógica, filosofía natural y teología y de cada una dellas, e que se fagan y no sean perpetuas y se les dé competente salario y se busquen personas famosas que las lean». Con la misma unanimidad, reveladora de la cohesión surgida ante el peligro, se acordó nombrar una comisión que entendiese en lo relativo a la fundación de estas cátedras, dándole plenos poderes para enviar a buscar profesores de fuera, entre ellos «algunos famosos hombres» que allí se nombraron, y encomendarles las nuevas cátedras (5).

Por consabido, en la comisión entraban los más significados elementos nominalistas que tenía el Estudio. Había llegado su hora, y nunca como entonces tuvieron en sus manos los partidarios del *venerabilis inceptor* la suerte de la Universidad salmantina. Bien lo sabían ellos, y para que no se malograra tan halagüeña oportunidad, aquel mismo día, a continuación del claustro pleno, celebran su primera junta, fijando el salario que habían de asignar a las nuevas cátedras, y señalando las personas a quienes se brindaría con ellas. En los salarios, como disponían de la hacienda de la Universidad, se mostraron generosos. La cátedra de teología tendría la misma dotación que la de prima, y las otras dos bastante más que las de vísperas y de biblia de la misma facultad. En cuanto a los profesores, enviaron a llamar para la de teología al maestro Monforte, que andaba por Valencia, y para las de filosofía, a los maestros Pedro Ciruelo y Miguel Pardo. Acto seguido «acordaron que el maestro Ortega vaya a Alcalá, adonde dicen que está el maestro Miguel Pardo, e a Zaragoza adonde dicen que está Ciruelo, e vaya a costa de la Universidad e los procure traer... E que si

(5) Libro 5.º de claustros de la Universidad de Salamanca, ff. 133 v-134.

si no los pudiere traer por el dicho salario fasiendo en ello su posibilidad, que les pueda prometer algo más... E que si no los podiere traer, que busque otros que sean personas famosas e tales que fagan fructo en la Universidad» (6) Hizo juramento de cumplir fielmente su encomienda, «e que no se quedará allá por ningún partido». Ya hemos dicho que las promesas del cardenal habían engolosinado a algunos profesores.

El maestro Monforte debía tener intimidad con los agustinos, en esta época muy inclinados al nominalismo. Lo referente a su venida se encomendó, pues, al vicario general de dicha Orden, que se encontraba en Salamanca, encargándole que fuese con urgencia a negociar con él.

Quince días más tarde estaba Ortega de regreso en Salamanca sin haber logrado persuadir a Ciruelo ni a Pardo, quienes, por haber dado su palabra a Cisneros, desecharon la propuesta salmantina. En vista de lo cual, los de la comisión acuerdan a 17 de octubre enviar un mensajero a París para traer de allí los deseados maestros nominalistas. El mensajero debería hacer el viaje por Valencia para informarse acerca de si venía o no Monforte, y buscar en Francia, dado que no viniese, persona que se encargase de la cátedra de teología. Siete días más tarde se convienen con el correo Francisco Velarde, el cual se compromete a hacer el viaje por 17.000 maravedís.

Pero esta esplendidez de los comisarios, disponiendo a su arbitrio de la hacienda de la Universidad, pareció excesiva al dominico Pedro de León, que era contador aquel año, y protestó contra ello al presentar al día siguiente (25 de octubre) el balance de cuentas diciendo, «que se hallan grandes gastos e inmensos en cosas que no se deben haser, en especial los gastos de los mensajeros que han inviado sobre las cátedras que quieren faser de los nominales, e que en esto él no estuvo a los claustros en que las mandaron faser e instituir, e no dise qué sería su voto si en ello hoviese de votar. Pero que en caso que las fagan e manden faser, que [sea] en hijos de la Universidad que las podían bien leer, en que nombró al de Vitoria e a Osorio e a Setiembre [tres dominicos salmantinos] e otros, y que no se inviase fuera a los buscar, pues que acá los hay. Y tam-

(6) Libro 5.º de claustros, f. 134 v.

bién que el poder que se dió a los nombrados, que había de ser *ad referendum*, y no para que ellos solos lo ficiesen, pues que en otras cosas en que menos va se fase así. Y por tanto que él contradecía e contradijo el poder que se dió a los señores, mayormente que le han dicho que no estuvieron todos a ello». Mas como en el claustro prevalecían los interesados en que se implantase la enseñanza de los nominales, se le replicó que se había dado a la comisión atribuciones para hacerlo, y no procedía volverlo a tratar de nuevo. Sin embargo el padre Peñafiel, que había estado presente al claustro en que se tomó aquel acuerdo, manifestó que «no lo contradijo, pero que calló a lo que el claustro mandó, e no pensó él que se había de enviar a París ni tampoco faser tantos gastos en ello como le disen que hay fechos, e que le parece que pues acá había, e fijos de la Universidad que podrían leer nominales, que se les debía dar antes que no enviar por forasteros». Según indicábamos antes, Peñafiel, en la famosa sesión de dos de octubre, entre dos males, optó por el menor, guardando un discreto silencio, tal que se lo reprocharon sus hermanos de San Esteban, si bien había conjurado el peligro de que Cisneros quedase árbitro de la Universidad salmantina. Y aun ahora, él, tan enérgico en las contradicciones, tuvo que limitarse a esa explicación, dirigida más bien a los domésticos que a los extraños. Por lo demás no faltaron en la sesión desbordes de mal humor y excesos en palabras, teniendo que mandar el vicescolástico bajo la pena de excomunió «que ninguno diga descortesía en claustro». Y aun después de levantada la sesión, «porque el maestro León había dicho ciertas palabras contra los nominales que parecieron mal, y después se trabaron en palabras él y el maestro Ortega [de la junta de nominales], les mandó el vicescolástico so pena de excomunió e multa por medio año no salgan de sus casas sin su licencia» (7).

Los dominicos, creyéndose obligados a impedir que el nominalismo arraigase en la Universidad, sobre todo si se hubiera de encomendar las cátedras a personas extrañas, acudieron al rey, que estaba a la sazón en Sevilla. Para lo cual es probable que se sirviesen de la mediación del arzobispo Deza. A con-

(7) Libro 5.º de claustros, ff. 140 v.-142 v.

secuencia de ello escribió el monarca al claustro una carta, leída en la sesión de 24 de noviembre, que decía así: «A mi es fecha relación que agora nuevamente se lee o quiere leer en ese dicho Estudio unas cátedras de nominales, e que dello puede resultar daño a las ciencias que se leen en el dicho Estudio. E porque yo quiero ser informado cómo esto pasa, por ende yo vos mando que enviéis ante mí la relación de lo que en ello está hecho o platicado. Y entre tanto sobreseáis e fagáis que sobresean en el leer de las dichas cátedras, e repongáis lo que en ello hovierdes fecho. E si a ese Estudio pareciere que de leerse puede venir al Estudio algund provecho, enviéis al Consejo personas de esa Universidad con quien se platique, para que se provea como deba. De la cibdad de Sevilla a doce días del mes de noviembre de 1508». Con esta carta se leyeron otras dos, una de Deza y otra del dominico Antonio de la Peña, que acompañaba a la Corte y era persona muy conocida en Salamanca. Pero no figuran reproducidas en el acta del claustro.

El nuevo rector don Alonso Manso, canónigo de Salamanca, menos decidido que el anterior don Francisco Osorio por la proyectada innovación, propuso que ésta quedara reducida a las dos cátedras de lógica y física, esperando en cuanto a la de teología a lo que se acuerde con su Alteza y demás señores que escriben sobre el particular. A este parecer se adhirieron los maestros Pedro de León, Peñafiel, Carmona y Oropesa, pero los otros se fueron con el veterano Maldonado de Talavera, quien votó que «si la doctrina de los nominales no contiene error en la fe», se cumpliera lo acordado. En el acto mismo trataron de nombrar personas que fuesen a dar razón de ello al monarca; y como días después se dijo que don Fernando vendría a Salamanca, se aplazó para entonces la justificación del acuerdo (8).

Entre tanto los de la comisión prosiguieron sus trabajos, aunque sin tanto alarde. En la junta de 22 de mayo de 1509 se consigna que era ya venido el maestro Monforte, llamado para encargarse de la cátedra de teología. Y como en el plan convenido, la exposición de la teología nominal presuponía el conocimiento de la filosofía, y no había aún quien la enseñase, ro-

(8) Libro 5.º de claustros, ff. 157 v-159.

garon al mismo Monforte que quisiera tomarse aquel trabajo, aceptándolo él. Esta lección de lógica habría de tenerla en el monasterio de San Agustín, por no disponer de aula libre en las Escuelas. Luego, al enterarse Monforte de las divergencias del claustro acerca de estas nuevas cátedras, exigió garantías de que se mantendría lo convenido. Conforme a lo cual los comisarios «dijeron que se obligaban e obligaron, prometían e prometieron nomine Universitatis e daban su fee e palabra de defender e amparar, cumplir e guardar, cumplirán e guardarán todo lo que por ellos es e fuere fecho, dicho, mandado, estatuido e determinado cerca de las cátedras de nominales e de cada una dellas, e pondrán en ello e sobre ello sus estados e personas e fasiendas para que se cumpla, pague e guarde» (9)

¿Desempeñó de hecho Monforte las dos cátedras que se le encomendaban? En cuanto a la de lógica no es seguro, como luego veremos. Aunque su venida fué considerada como un éxito por los de la comisión, no tenían motivo para estar muy satisfechos del resultado, puesto que después de más de medio año de diligencias y de cuantiosos gastos sólo habían podido encontrar un catedrático de nominales. En vista de lo cual, en el mismo claustro, antes tan decidido, comenzaba a entibiarse el primer entusiasmo, y la idea propuesta por el padre Pedro de León y apoyada por el padre Peñafiel, de encomendar las nuevas cátedras a hijos de la Universidad, iba abriéndose paso. Precisamente entonces acababa de llegar a Salamanca camino de Valladolid, donde tendría lugar el próximo capítulo provincial, un dominico ilustre que luego figurará mucho en la corte de Carlos V. Era el padre Tomás Durán. Y para retenerlo surgió la idea de ofrecerle una de las nuevas cátedras. La propuesta, aunque un poco velada, aparece en el acta del claustro de dos de junio de aquel mismo año de 1509 en esta forma: El rector «dijo que está aquí frey Tomás Durán, el cual era persona muy docta e que pertenecía al dicho Estudio etc., que deberían procurar que estoviese en el dicho Estudio e darle cátedra de lectura *de las que tenían acordado de haser*». El acuerdo fué «que el doctor Puebla e el maestro Frías escriban al Capítulo de los dominicos. Item hablen con el dicho frey Tomás para que des-

(9) Libro 5.º de claustros, ff. 208 v-209.

pués del Capítulo se venga por aquí para ver lo que con él se podía haser» (10). En el registro de claustros no vuelve a tratarse del caso ni consta que Durán haya desempeñado cátedra alguna en la Universidad.

Un nuevo recurso, probablemente de los mismos dominicos, a la curia real, provocó el envío de otra cédula del monarca, cuyo texto no se ha conservado. De ella dió cuenta el rector en la sesión de nueve de agosto del mismo año diciendo, «que bien sabían cómo al tiempo que se fabló en faser cátedras de nominales, el rey nuestro señor envió a mandar que no se hiciesen e sobreseyese en ello. E que agora había enviado sobre ello otra cédula, que mirasen cerca dello». «Altercaron sobre ello—prosigue el acta—e hobo diversos paresceres, y en fin de discutido e dicho cada uno su parecer, acordaron que pues las cátedras de nominales estaban instituídas por aquellos a quien fué cometido, en especial las de lógica e filosofía, que no se fablase en ello, pues que tales personas las instituyeron. Y que pues agora no se hasía nada, ni fabla en la de teología, que no fablasen en ello, porque quando alguna persona veniere e fuese tal que pertenescese a la Univrsidad, que entonces se hablaría en ello e lo sabría la Universidad e se haría lo que fuese utilidad. Pero quanto a las cátedras de nominales de lógica e filosofía dijeron que quando a alguno las hobiesen de proveer, que no se hiciese sin primero probar al tal, porque la Universidad no rescibiese engaño en darla a persona que no ficiese fructo. Pero si enviasen a buscar letor fuera e lo trajesen, porque no querría venir si pensase que lo habían de probar primero, que en este caso le diesen la cátedra por un año hasta ver qué persona era, e después, si fuese tal que hiciese fructo, ge la podían dar por más» (11).

No habiendo tenido éxito la misión del correo Velarde en París, los de la junta de nominales, procurando reparar su prestigio e implantar de lleno los acuerdos sobre las nuevas cátedras, prosiguieron sus diligencias para encontrar personas que regentasen las de lógica y de física. Monforte, que se había comprometido a explicar, además de la lección de teología, otra de

(10) Libro 5.º de claustros, f. 212.

(11) Libro 5.º de claustros, ff. 222 v-223.

lógica, o no lo hizo, o lo hizo por breve tiempo, tal vez hasta terminar aquel curso de 1508-1509, encargándose luego de ella el maestro Juan de Oria, catedrático de Escoto (12).

Entre tanto había venido de Alcalá el maestro Alonso de Córdoba, formado en París, ingresando en la orden agustiniana. Y como era persona acreditaba en las disciplinas de lógica, los comisarios de las cátedras de nominales manifestaron al claustro el 24 de abril de 1510 que «de habían enviado a llamar para leer lógica, con el cual habían hablado e trabajado e acordado con él lo siguiente: de darle cien florines cada un año, e la lea tres años tres horas cada día, e que le[e]se solo» (13). El día 26 tomó posesión de la cátedra, la cual había de leer en Escuelas ad modum parisiense.

El padre G. de Santiago Vela en el tomo segundo de su *Ensayo de una biblioteca iberoamericana de la Orden de San Agustín*, artículo *Córdoba* (Alonso de), pp. 81-82 pone en duda que Monforte, a quien hace aquí agustino, haya leído la lección de lógica, y por tanto resulta, según él, que fué Córdoba el primero que la enseñó in via nominalium en Salamanca. Luego en el artículo *Monforte* (tomo quinto, p. 565) vacila acerca de la filiación religiosa de éste, ya que en el registro de claustros siempre se le señala como el *maestro Monforte*, sin apelativo alguno que indique su condición de religioso.

En realidad el haber encomendado al vicario de San Agustín que se interesase por su venida, así como el encargo de leer la lección de lógica en el monasterio de agustinos de Salamanca, podría explicarse por las simpatías que tenía con ellos, siendo esta orden la más afecta al nominalismo. Pero aun en el supuesto de que Monforte no hubiera leído la cátedra de lógica,

(12) En la *Historia de la Universidad de Salamanca* por E. Esperabé, tomo segundo, pág. 297, se asigna la cátedra de Escoto desde 1505 hasta 1522 al maestro Juan de Ortega, lo cual no es exacto. Este maestro ocupó la cátedra en dos ocasiones. Primeramente la tuvo hasta el diez de febrero de 1508, en que por haber llevado la de filosofía moral, dejó la de Escoto; cf. libro 5.º de claustros, fol. 47. La de Escoto se dió entonces al bachiller Ginés de Hormaza; ib. f. 49 v. el cual la dejó a 30 de mayo de 1509, solicitándola el bachiller Juan de Oria; y como no había otros pretendientes, se la dieron sin oposición; ib. f. 211. Más tarde, en fecha que no se precisa, volvió a ocuparla el maestro Ortega, y la tuvo hasta su muerte, ocurrida a 14 de mayo de 1522. En la lista de catedráticos de la mencionada *Historia* deben añadirse por tanto los bachilleres Hormaza y Oria.

(13) Libro 5.º de claustros, f. 270 v.

la primacía cronológica de esa enseñanza no correspondería al padre Córdoba, como quiere el padre Vela, puesto que el mismo día en que se encargó a éste aquella regencia (24 de abril de 1510) se mandó dar al maestro Oria lo que fuese justo por su trabajo en haber «leído *fasta aquí lógica* de nominales» (14). Y bien merece subrayarse que uno de los primeros catedráticos y de los más fervorosos partidarios del nominalismo incurriese al correr de los años en errores de sabor luterano, por lo cual tuvo que ser privado de la cátedra de biblia que desempeñaba a la sazón (hacia 1525). No sin fundamento los contrarios a esta tendencia habían inducido al claustro, ya que no se logró cerrarle del todo la puerta, a que antes de proveer las cátedras en forma definitiva se cerciorasen de la solvencia doctrinal de los profesores.

Provistas ya las lecciones de teología y de lógica, y considerando los de la comisión «que pues la Universidad quiere gastar sus dineros en faser cátedras de nominales, porque aprovechen los estudiantes, que es cosa justa que se vea el provecho e utilidad que se ha de haser, estatuyeron e fisieron estatuto que de aquí adelante los estudiantes desta Universidad que se hobieren de haser bachilleres en artes por suficiencia no sean admitidos sin que primeramente muestren cédula del lector de que han oído *lógica*, ora de nominales, agora de las cátedras de reales de la dicha Universidad o del general que tiene nominales» (15).

La expresión, «el general que tiene nominales», parece indicar que además de las dos cátedras regentadas por Monforte y Córdoba, enseñaba aquí *lógica* o filosofía nominal algún pasante, a semejanza de lo que se había hecho antes con la *lógica* de los reales. Pero en realidad ese pasante de *lógica* nominal era el mismo Córdoba, a quien se le impuso el deber de explicar y ejercitar su asignatura él solo con los discípulos *ad modum parisiensem* durante tres horas diarias.

Faltaba aún por proveer la tercera cátedra, la de filosofía natural. Al comenzar el curso siguiente de 1510-11 los comisarios, en vista de que no venía para ello nadie de fuera, ha-

(14) Libro 5.º de claustros, f. 270 v.

(15) Claustro de 26 de abril de 1510. Libro 5.º de claustros, f. 271 v.

blaron de si la encomendarían a alguno de los catedráticos de la Universidad. «E después de platicado entre ellos e altercado e comunicado unos con los otros—dice el acta de la junta de nueve de diciembre—, acordaron que por agora no se proveyese por provisión, pero que la encomendaban e encomendaron por cuanto fuese su voluntad al maestro Juan de Oria con salario de nueve mil maravedís, que lea dos horas cada día, una de letura e otra de plática» (16). Mas habiendo venido luego el maestro Miguel Carenas, volvieron a tratar de si la darían a éste, acordando (26 de febrero de 1511) «que antes que se le provea lo deben expirimentar e ver quién es e qué fruto hase; e por tanto acordaron de gela encomendar de aquí a las vacaciones para què lea filosofía natural in via nominalium ad modum parisiensem dos horas cada día con salario de a respecto de cien florines por un año. E así acordado, llamaron al dicho maestro e gela encomendaron e que lea ut supra, e lea por ágora los Físicos de Buridano hasta que le sea mandado otra cosa. El cual lo aceptó en la manera sobredicha e con el dicho salario» (17).

El maestro Carenas, formado en París (18), aparece en Alcalá durante este curso de 1510-11 hasta 31 de enero al frente de una cátedra de lógica (19). Su estancia en Salamanca fué breve, puesto que en la junta de comisarios de 12 de abril se habló «sobre que el maestro Miguel Carenas, que lee la cátedra de filosofía, dise que se quiere ir si no le dan la cátedra por más tiempo. E después de platicado, acordaron de darle licencia que se vaya, e mandáronle dar lo que ha ganado». No había, pues, gran satisfacción de él.

Aunque la suerte no acompañaba a los comisarios en su elección de profesores, preciso es reconocer que muchos de esos fracasos tenían su origen en el afán de traer de fuera gente sin garantías, comprometiéndose con cualquier diletante que acertaba a pasar por Salamanca. Y como abundaban los fracasados

(16) Libro 5.º de claustros, f. 298.

(17) Libro 5.º de claustros, f. 315.

(18) Su procedencia parisiense consta por el acta del claustro de tres de marzo de 1511, en que el rector manifestó «que la cátedra de nominales estaba proveida a un maestro de París por los diputados o comisarios de la Universidad, o la querían prover». Ib. f. 316 v.

(19) A. de la Torre y del Cerro, *La Universidad de Alcalá. Datos para su historia*, Madrid, 1910, pp. 33-34.

en otras partes, al enterarse de que en Salamanca andaban mendigando catedráticos de nominales, se presentaban a ofrecer sus servicios, imponiendo al propio tiempo sus condiciones. A causa de ello la indicada sesión de 12 de abril debió de ser muy movida, según se trasluce del acta, que prosigue en esta forma: «Item hablaron sobre si proveerán a otro que lea hasta que venga otro, o si se estará sin leer; e *dijeron asaz pareceres*. En fin acordaron que por agora se quede así. Pero rogaron e cometieron al doctor Talavera que escriba al maestro Miguel [Pardo] a Alcalá para si quisiere venir, e habida respuesta dél, si no quisiere venir, que el maestro Ortega escriba a Burgos al maestro Pedro D...» (20).

El recurso por segunda vez a Pardo era ciertamente poco decoroso para la Universidad, después de la negativa del mismo. Ignoramos quién pueda ser ese maestro burgalés al que se piensa recurrir en caso de no aceptar el primero. El secretario, harto de oír pronunciar sus nombres en aquella sesión, se contenta con indicar el de Pardo sin ningún apellido, registrando el apellido del segundo en forma tan abreviada y enigmática que resulta indescifrable. Ninguno de los dos aceptó el ofrecimiento, por lo cual al comenzar el curso siguiente pensaron arreglarse con el maestro Oria, catedrático de Escoto. Pero éste ponía también sus condiciones. He aquí lo que sobre ello se lee en el acta de 30 de octubre de 1511. Propuso el rector «que el maestro Juan de Oria no quería tomar la dicha cátedra [de filosofía natural] de nominales ad nutum Universitatis, sino por tiempo cierto, a lo menos sin que se haga un curso, que es por dos años. Y altercaron sobre ello, en que el maestro Ortega dijo que le había sido dicho de parte del maestro Gonzalo [Gil], que está en Alcalá, que él vernía, e que había aquí poder para lo concertar, e que daría fianzas, etc. E sobre ello platicaron, e acordaron que al maestro Oria se le dilate la respuesta fasta el domingo, e entre tanto el dicho maestro Ortega fable con el que estovo con él, e vea qué poder tenía e qué seguridad dará para que venga, concordándose con él, e vea todo lo que cerca dello se debe ver, e que lo traya al rector e maestrescuela, los cuales lo vean para que, vistos, si les pareciere quel dicho maestro

(20) Libro 5.º de claustros, f. 325.

Gonzalo verná sin falta, se responda al maestro Oria, e si no verná, también se tome con él el mejor medio que se pueda tomar» (21).

El maestro Gonzalo, burgalés de origen, había venido en 1509 de París llamado por Cisneros para encargarse de la cátedra de teología nominal en Alcalá. Acompañó al cardenal en la empresa de Orán y compartió el entusiasmo mesiánico que en torno a la persona del ilustre prelado se despertó en aquella ocasión (22). Doctísimo y unido por estrecha amistad con Carlos Bovelles, y mediante él con el maestro del mismo Lefevre, figuraba entre los más entusiastas propulsores de la reforma característica de este filósofo humanista. Con todo, la estancia en Alcalá no debía llenar sus aspiraciones, o sobrevinieron dificultades, puesto que en octubre de 1511 se ausentó de aquella Universidad; y como tardaba en regresar, se habló de declarar vacante su cátedra. El rector y consiliarios, considerando que se trataba de persona tan eminente, lo consultaron con Cisneros, «como en las cosas graves», antes de «divulgalla, porque el colegio no rescibiese algún detrimento» (23). Las instancias del cardenal debieron apartarle de su propósito, volviendo a la lección de Alcalá y dejando sin efecto el ofrecimiento hecho a los de Salamanca. En consecuencia éstos dieron la cátedra de física al maestro Oria, según se expresa en el acta de cinco de noviembre, que dice así: «Proveimiento al maestro Juan de Oria, que presente estaba, de la cátedra de filosofía natural o letura della in via nominalium de hoy en un año con salario de 20.000 maravedís y con retención de la de Escoto; y que por este año gela encomiendan ad experientiam de ipso sumendam, y que lea cada día dos horas... E ha de leer el Georgio [Bruselense] por agora. Item que sea ambas a dos horas *platicando y leyendo juntamente paseándose ad modum Parisius*. Item que ha de fazer reparaciones o conferencias con el maestro Alonso de Córdoba todos los jueves asuetos o en fiesta que guarde el Estudio y no la Ciudad» (24).

(21) Libro 5.º de claustros, f. 375.

(22) Cf. M. Bataillon, *Erasmus et l'Espagne*, París 1937, p. 60. R. G. Villoslada, S. J. *La universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, O. P. (1507-1522), Roma, 1938, pp. 383-384.

(23) A. de la Torre y del Cerro, o. c. p. 43.

(24) Libro 5.º de claustros, f. 376 v.

Como se ve, los comisarios, aunque activos en llevar adelante su compromiso, tardaron tres años en proveer las tres cátedras de nominales instituídas al comenzar el curso de 1508-1509. Y apenas completado el cuadro de profesores, comenzaron algunos a desfilir, quedando vacantes de nuevo las cátedras. Monforte en la teología perseveró poco. Figura sí entre los catedráticos a primero de mayo de 1510 (25), pero no en los cursos siguientes: prueba de que había dejado ya aquella lección. Años más tarde, en 1524-25, aparece enseñando lógica en Alcalá (26).

El padre Córdoba, a quien se dió la cátedra por tres años, no figura en el juramento de profesores de primero de mayo de 1511, pero sí en el de 1512 (27). Su trienio terminaba con el curso de 1512-13 cuando más. Ignoramos si se le concedió alguna prórroga, aunque parece probable que sí. El padre Vela supone que continuó aún de catedrático en Salamanca sin interrupción durante muchos años. Consta sin embargo que no lo era en los cursos de 1518-19 a 1523-24, puesto que no aparece en el registro de cuentas. En septiembre de 1526 aparece entre los miembros del claustro al incorporar Francisco de Vitoria su magisterio por París. Debía tener a la sazón la cátedra de teología nominal, de la que pasó en 1530 a la de filosofía moral (28).

El maestro Oria perduró en la cátedra de física hasta el curso de 1518-19, en que, habiendo pasado a la de biblia, vacante por muerte del padre Matías de Paz, le sucedió en aquélla el bachiller Pradilla, según consta por el registro de cuentas de dicho curso.

Al comenzar el curso de 1513-14 las otras dos cátedras de nominales debían estar vacantes: la de teología, por ausencia definitiva de Monforte, y la de lógica por terminación del tri-

(25) Libro 5.º de claustros, f. 273 v.

(26) Cf. Beltrán de Heredia, *El maestro Domingo de Soto en la Universidad de Alcalá*, en «Ciencia tomista», t. 43 (1931), p. 371.

(27) Libro 6.º de claustros, f. 26 v.

(28) En una información de testigos presentados por el Comendador Hernán Núñez en el pleito entablado con sus coopositores Almofara, Juan Hernández y Hernando de la Torre declara el padre Alonso de Córdoba en 1534 «que desde el año de 1509 reside en Salamanca», y que había sido allí opositor a cátedras cinco veces. Pasaba ya de los cincuenta años de edad. Valladolid, Archivo de la Chancillería, Moreno, fenecidos, sala 22, leg. 155

nio en que se concedió a Córdoba. Faltan los libros de claustros y de cuentas de los cinco años siguientes, y por tanto es difícil averiguar quiénes estuvieron al frente de esas dos cátedras durante aquel quinquenio. No habiendo noticia alguna de que entrase en la de lógica nuevo profesor hasta 1517, debe suponerse que se dió a Córdoba por un quadrienio (1513-1517). En cuanto a la de teología, se puede conjeturar que, faltando de Alcalá a partir de 1513-14, donde tenía la misma de teología nominal el ya mencionado maestro Gonzalo Gil, y encontrándole al frente de esa cátedra en Salamanca en 1518, debió comenzar aquí su regencia a poco de ausentarse de Alcalá. Además en ese intervalo de los cinco años en que no hay registros en el archivo salmantino, vinieron de París los maestros Martínez Silíceo y el mercedario Domingo de Alcázar o de San Juan, quienes en 1518-19 aparecen el primero al frente de la cátedra de lógica de nominales y el segundo en la de filosofía moral de la misma vía, de nueva creación. El padre Vázquez Núñez (29) fija la venida de ambos en ese mismo año de 1518, pero no debió ser así, puesto que Silíceo entró de colegial en San Bartolomé de Salamanca a 6 de agosto de 1517 (30). Probablemente ambas cátedras les fueron adjudicadas durante el curso de 1516-17, o a más tardar a principios del siguiente (31).

En los años que van de 1518 a 1524 aparecen las cuatro cátedras regentadas: La de teología en 1518-19 por el maestro Oria y después por el bachiller Pradilla. En la de lógica enseñaba el maestro Silíceo. A partir de 1522-23 debió conmutar con Pradilla. En adelante se registran estas cátedras sin especificar la vía a que pertenecen, exceptuando la de teología, que por algún tiempo seguirá llamándose de nominal o de Gregorio. El interés por el nominalismo iba extinguiéndose rápidamente, y debió contribuir a ello no poco la sanción impuesta a uno de sus más decididos partidarios al privarle de la cátedra de bi-

(29) G. Vázquez Núñez, *Manual de historia de la orden de nuestra Señora de la Merced*, tomo I, Madrid 1931, p. 422.

(30) F. Ruiz de Vergara, *Historia del colegio viejo de San Bartolomé*, primera parte, Madrid, 1766, p. 281.

(31) En la citada información del Comendador Hernán Núñez declaró el padre Domingo de San Juan en 1534 que hacía dieciocho años que cursaba, esto es, que actuaba en Salamanca. Tenía a la sazón cuarenta años.

blia e incoar contra él proceso por sus doctrinas de sabor luterano (32).

De hecho muy pronto el texto del Ariminense fué sustituido por el de Durando, autor que ocupaba en el concepto de la Escuela posición media entre el tomismo y el nominalismo, del que se le tenía por precursor. La sustitución estaba ya implantada para el curso de 1528-29, según la nota que aparece en el registro de claustros a 13 de febrero de 1529: «Este día el señor retor asinó al maestro frey Alonso de Córdoba que leya e prosiga el cuarto de Duranjo (sic)» (33). Tal vez el agustino leería de mejor gana a Gregorio, hermano suyo de religión; en cuyo caso el cambio de autor tendríamos que atribuirlo a una decisión del rector y claustro cuando advirtieron las coincidencias de Lutero con el *Doctor authenticus* (34). Al padre Córdoba sucedió en la cátedra a primeros de abril del curso siguiente el maestro Pérez de Oliva. En lo actuado durante la vacatura y provisión la cátedra sigue denominándose «de Gregorio», pero la exposición continuará haciéndose por Durando. Así en la asignación de lecturas para el curso de 1530-31 ordenada a 27 de mayo de 1530 se dice expresamente: «[A] la cátedra de Gregorio que tiene el maestro Oliva se le asinó que prosiga a Durando» (35).

En los estatutos de 1538 se mantiene todavía como titular de la cátedra al Ariminense, pero en cuanto a la designación de la materia se dice vagamente que sea por autor nominal (36);

(32) El inquisidor general Valdés en carta de setiembre de 1558 al Papa clasifica como errores luteranos los defendidos por Oria, así como los de los alumbrados del reino de Toledo. Cf. M. Bataillon, *Erasmus et l'Espagne*, París 1937, p. 752.

(33) Libro 9 de claustros f. 97 v.

(34) El padre David Gutiérrez en un trabajo reciente pone en duda que Córdoba haya sido militante entusiasta del nominalismo y en particular de Gregorio de Rimini. Alega en favor de esa creencia el testimonio del beato Alonso de Orozco, quien, después de reconocer que fué el importador y primer representante del nominalismo en España, añade que «segua mucho en la cátedra y en el púlpito la doctrina del Angélico Doctor Santo Tomás». *Del origen y carácter de la escuela teológica hispano-agustiniana de los siglos XVI y XVII*, en «La ciudad de Dios», vol. 153 (1941), páginas 237-239. Es posible que haya que distinguir en el padre Córdoba dos fases, y entre ambas una progresiva evolución del nominalismo hacia el tomismo, al tenor del descrédito que iba envolviendo al primero en Salamanca y aun fuera de ella.

(35) Libro 10 de claustros, f. 46 v.

(36) En el título 18 se manda indeterminadamente explicar un autor no-

lo cual no fué obstáculo para que se continuase haciendo por Durando. En efecto, al fijar las materias para el curso siguiente a tres de junio de 1547 se escribe: El rector «asignó al licenciado Juan Gómez *ad vota audientium* que se continúe la lectura del primero de Durango (*sic*), e después de acabado, se prosiga el segundo libro» (37). Unos años más tarde, al visitar la Universidad el obispo de Coria don Diego Enríquez de Almansa, se trató en claustro de este asunto de las lecturas. «La cátedra de Gregorio de Ariminio—se dice en el acta de 20 de agosto de 1552—fué instituída para que se leyese la vía de nominales. Han introducido en ella a Durando, que si no es en algunas opiniones propias y singulares que tuvo, todo lo demás es doctrina de Santo Tomás. Se manda no se pueda leer en aquella cátedra sino a Grabiél o Marsilio o otro dotor que sea nominal». El claustro, mejor informado de los peligros del nominalismo puro que el visitador, quien se fijaba más en la letra de la constitución, no hizo gran caso de esa y de otras órdenes, acatadas de momento para conjurar las amenazas del prelado, pero que pronto quedaron relegadas al olvido (38).

Cuando a 26 de octubre de 1561 se promulgaron otros nuevos estatutos, entre los asistentes al claustro figura el padre Juan de Guevara designado como catedrático de Durando. En esos mismos estatutos (tit. 12) se ordena que en esta cátedra se lea «un autor nominal como Gabriel o Marsilio. Y permitimos pueda leer Durando, esto *ad vota audientium*». Por supuesto, los estudiantes, ante esa disyuntiva, optaban siempre por Durando, bajo cuyo nombre se registra en adelante la cátedra (39).

minial, pero en el preámbulo de los estatutos figura entre los asistentes al claustro el maestro Gregorio Gallo como catedrático de *Gregorio de Rimini*.

(37) Libro de claustros de 1546-47, f. 40.

(38) Acerca de los acuerdos de este claustro cf. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del maestro Francisco de Vitoria*, Madrid 1928, p. 12.

((39) He aquí algunos comprobantes de nuestro aserto. En la visita de esta cátedra, regentada por fray Luis de León, en enero de 1570, declara un testigo que por San Lucas «comenzó a leer desde el primero libro del Maestro de las Sentencias por Durando, e agora va en la cuarta distinción del libro, que trata de Trinitate». En la visita de la misma por diciembre de 1572, regentándola por fray Luis el benedictino García del Castillo, se dice en el registro que «comenzó a leer por el San Lucas próximo pasado el segundo libro de las Sentencias de Durando, en el cual ha leído las distinciones 34, 35 y 36, en la cual va agora». Según el mismo registro de visitas, en el curso de 1573-74 comenzó fray Bartolomé de Medina a leerla por el tratado de legibus «por Durando, y agora [en diciembre] va e ha leído in secundo, distinctione ultima». Del mis-

Y con frecuencia los regentes de la misma, para cumplir con la ley, al principio de cada tratado solían indicar las distinciones en que el autor titular estudia aquella materia, siguiendo luego por el texto de la Suma. Era la norma adoptada antes por los catedráticos de prima y de vísperas con respecto al Maestro de las Sentencias. En tales condiciones pudieron ocupar la cátedra de Durando varios dominicos (además del ya citado Medina, Báñez, Domingo de Guzmán y Juan Vicente), como ocuparon igualmente la de Escoto, a pesar de estarles prohibido profesar sus doctrinas. La facultad de teología en Salamanca durante la segunda mitad del siglo XVI, la época de su mayor esplendor, estaba pues encuadrada en la vía única de Santo Tomás, sin que lograsen impedirlo las protestas de algunos retardatarios, aferrados a la idea de que el progreso de la teología va vinculado a la distinción de escuelas. Por eso resulta un modo de argüir que revela desconocimiento de la realidad el de aquellos que, por haberse mantenido aquí hasta el siglo XVIII la cátedra de Durando, suponen que tenía también su grupo de adeptos.

Y lo que sucedía en Salamanca ocurría poco más o menos en la mayor parte de las universidades españolas, que tomaban de ella la pauta. Quizá una de las más refractarias a entrar

mo Medina se dice en el curso siguiente en la visita de diciembre que «comenzó a leer por el San Lucas desde el prólogo de Durando, en el cual formó una cuestión al modo de Santo Tomás, e va en el artículo décimo della...», e que lee por el dicho Durando, aplicando la cuestión de la primera parte [de la Suma], y va en el décimo, procediendo por sus artículos adelante». Al visitarla en abril de 1576 se dice que Medina «comenzó a leer por el San Lucas, desde la materia de Trinitate por Durando, e agora va en la distinción séptima del libro primero de Durando, leyendo bien y a provecho de los oyentes». El registro de claustros confirma estos testimonios del de visitas. Así al tratar por enero de 1575 en la sesión del día tres del modo de leer, se mandó que los catedráticos de Durando y de Escoto explicasen por sus titulares. También en una exposición hecha al claustro por el padre Medina, regente de esta cátedra, en marzo del mismo año, se dice que en ella «siempre tiene más oyentes que las de Escoto y Santo Tomás, y al presente es lo mesmo» (folio 118 del libro de claustros de dicho año). El padre Francisco Zumel, en una petición presentada al claustro por marzo de 1576, pide que se cambie la lectura de los Físicos por la de Metafísica, «como en años atrás, en casos semejantes, lo tiene V. S. hecho, por entender el mayor fruto de los estudiantes, con los padres maestros fray Bartolomé de Medina y fray García del Castillo que siendo sus cátedras de Durando y Escoto, leen a Santo Tomás, no habiendo otras cátedras algunas de Durando y Escoto en este Estudio sino las suyas» (libro de claustros de 1575-76, f. 52 v.). Probablemente se trata de esa acomodación que, según hemos visto, hacía Medina del texto de Durando al orden de la Suma, adoptando al propio tiempo las conclusiones de ésta.

por ese camino era la de Alcalá, aunque también allí, ante la ausencia de ambiente escotista y nominalista, los profesores exponían a Santo Tomás (40). En 1558 al vacar la cátedra de nominales se dijo que iba a cambiarse su *denominación* por la del Maestro de las Sentencias, cuyo texto se leía en ella. En esa hipótesis se presentó a oposición el dominico Felipe de Meneses; mas luego, al ver que no tenía lugar el cambio, desistió de su propósito por orden de sus superiores (41).

Contrastando con el entusiasmo desbordado que reinaba en Salamanca por el nominalismo en el momento de su implantación, en Alcalá desde el principio se tomaron algunas precauciones. Fuera de desear—escribe Cisneros refiriéndose a la enseñanza de la teología en la constitución 43 de su nueva Academia—que los maestros caminen acordes en la exposición de la doctrina sagrada. «Mas por condescender en algo con las controversias eclesiásticas en la práctica escolar, y sobre todo por la acostumbrada tolerancia que hoy existe, acordamos que, además de la exposición de la

(40) Alvar Gómez en su libro *De rebus gestis a Francisco Ximénio Cisnerio*, escrito por los años de 1565, al hablar del maestro Juan de Medina, catedrático de nominales en Alcalá, hace un merecido elogio de sus cualidades de profesor, cualidades que podemos comprobar también por el atestado de sus propios alumnos en el registro de visitas de dicha cátedra. «At quod ejus scripta non perinde ut auctor in pretio habeantur—añade el mismo historiador en la parte inédita de su libro folio 172 r—scholae theologicae mutatio in causa fuit quae posthabitis nominalibus doctoribus, in quibus ad id tempus sese exercuerat, in divi Thomae doctrinam inclinaverit». El manuscrito de la obra de Alvar Gómez, de donde tomamos estas líneas, pasó en abril de 1936 de la Biblioteca de la Universidad Central a la Ciudad Universitaria. Ignoramos su actual paradero.

(41) La provisión de la cátedra de nominales en 1558 está registrada en el libro 398 f., f. 250 v del Archivo Histórico Nacional. En el legajo 31, núm. 9 del mismo fondo procedente de la Universidad de Alcalá está el expediente de provisión de la cátedra en 1560. Entre los documentos del expediente hay una declaración prestada por el mismo Meneses en que afirma que «se opuso a la cátedra que se dice de nominales, y debajo de esta forma habló en su oposición; pero que nunca fué su intención, de oponerse a cátedra de nominales, sino del Maestro de las Sentencias, como son las que su Orden tiene en Salamanca, prima y vísperas, porque a cátedra de nominales no se pudiera oponer; y si la llevara no la pudiera leer conforme a un estatuto de este colegio y al uso de toda la Orden. Y si se opuso so título del Maestro de las Sentencias, fué por la pública voz y fama que había que era del Maestro de las Sentencias, y que dentro de dos meses, como algunos decían, especialmente uno que trataba del negocio, que se había de traer la conmutación de Gabriel con el Maestro de las Sentencias. Y que en este mismo engaño estuvieron sus peralados cuando le dieron licencia para oponerse, como parecerá por el testimonio de los colegiales y de una carta de su vicario general, en que le manda que deje aquella oposición, pues es de nominales».

Sagrada escritura y de los Padres, se expliquen en nuestro Colegio las tres vías de Santo Tomás, de Escoto y de Nominales». Para la facultad de artes señala el cardenal en las constituciones de 1510 como autores preferibles, aparte del texto de Aristóteles, el curso de Pedro Hispano en el primer año. En el año cuarto, a continuación de la Metafísica del Estigirita, manda explicar «Tractatum de Sphaera, Arithmetica parvam et Geometria brevem Thomae Bravardini et tandem Perspectivam communem archiepiscopi Cantuariensis [lege Carturienensis]» (42). Todos estos libros, tanto el *De Sphaera* de Sacrobosco, como los otros tres habían sido revisados y comentados por Pedro Ciruelo, que tenía a la sazón en Alcalá la cátedra de Santo Tomás. Por él sin duda se estudiaban en aquella Academia.

Pero la ambición nominalista, reñida con toda norma de sobriedad, tomando pie de esos estudios matemáticos, debió pretender implantar allí las excentricidades y acrobacias de mal gusto con que los dialécticos de Oxford y de París trataban de llamar la atención del público. Por lo cual en las constituciones de 1517, reformando las anteriores, prescinde el fundador de toda enseñanza de matemáticas y prohíbe además terminantemente que ni propios ni extraños pública o privadamente expliquen *sophismata vel calculationes* (const. 38). Contra la sofistería tal como se practicaba entonces en París escribió páginas de acerba censura Luis Vives. Y no le faltaba razón, por el estrago que causaban en las inteligencias de la juventud y la consiguiente repercusión en los métodos y doctrina escolástica. Pero el mal venía de atrás, y no era fácil acabar con él. Acerca de la literatura sofística y la cabida que se daba a estos ejercicios en las escuelas de los siglos XII y XIII acaba de publicar el doctor Martín Grabmann una erudita e interesante disertación (43). No es preciso retroceder a aquellos tiempos para señalar el origen del mal, que preocupaba al legislador complutense al verlo retoñar en su Academia. Pero sí conviene recordar que ya en los estatutos de artes de 1252 para la nación inglesa de la Universidad de París se ordena que los licenciandos asistan dos años a las disputas magistrales, respondiendo en

(42) Madrid, Archivo Histórico Nacional, cod. 1085 f. f. 31 v.

(43) M. Grabmann, *Die Sophismataliteratur des 12 und 13 Jahrhunderts*. Münster, 1940.

ellas al ser preguntados *in scholis de sophismatibus* (44). Ello atestigua que semejante *sport* del ingenio, por cuadrar bien con el carácter inglés, tuvo en Oxford antes que en París gran acogida y de allí se derivó a los demás centros del continente. Al principio, por considerarse como una ampliación de la *Sofística* de Aristóteles, revestía solemne atuendo al igual que las demás disciplinas dialécticas, y formaba parte de las materias que integraban los cursos de artes. De ahí los altisonante títulos de «Impossibilia», «Insolubilia» y otros por el estilo con que algunos célebres maestros designaron sus agudas elucubraciones. El tema se prestaba para hacer ostentación de originalidad. Y no habiendo normas que restringiesen el campo, la iniciativa de cada uno se manifestaba a veces en extravagancias y monstruosidades a que se hace demasiado honor llamándolas sofismas. Unos, eruditos e ingeniosos, jugaban con el equívoco verbal o ideológico, entreteniéndose en formar caprichosas combinaciones dialécticas y logrando interesar con sus habilidades al auditorio. Otros, ignorantes y torpes, inventaban vocablos reñidos con las reglas de gramática, de dialéctica y de buen gusto, dándoles una significación arbitraria, ininteligible para los extraños. Y para tener derecho a imponer sus aberraciones, las bautizaban con el pomposo nombre de «sofismas». Así a principios del siglo XVI la palabra sofisma tomada en sentido peyorativo resultaba, según Vives, una sentina de todos los vicios, entretenimiento ridículo que estragaba las inteligencias con sus suposiciones, ampliaciones, restricciones, apelaciones, exponibles, consecuencias, obligaciones, etc. y provocaba el incendio de las academias y la ruina de los vocablos y de las bellas letras. La discusión en tales condiciones no era un ejercicio de raciocinios, sino una escena de barbarie, un encuentro de energúmenos en que todos querían salir vencedores, recurriendo si era preciso a la violencia (45). Los sofistas más inofensivos se contentaban con presentar su colección de falacias, enigmas, acertijos o adivinanzas, a que daban también un sonoro nombre científico, acreditándose así de ocurrentes y preciosistas. Se comprende que si con ello lograban divertir a la juventud, no había que esperar

(44) Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 228.

(45) Vives, *De causis corruptarum artium*, lib. 1, cap. 7 ed. Mayans, t. 6, pp. 49 sigts.

ningún progreso de semejantes ejercicios. Y ya que en las universidades del Norte estuviesen tolerados, en España y sobre todo en Alcalá, donde la gente, por ser de ingenio pronto y fecundo, se paga tanto de jugar con las palabras y con las ideas, había que poner coto a la frondosidad de su inventiva. Así lo comprendió Cisneros después de una experiencia de ocho años, cerrando la puerta por las constituciones de 1517 a los sofismas en su Academia.

Lo propio hizo con las *calculaciones*. Se daba el nombre de *calculaciones* al empleo de lenguaje y términos matemáticos en la lógica, o sea a lo que se designa hoy con el nombre de «lógica». El procedimiento, sin ser una invención de los nominales, adquirió entre ellos extraordinario desarrollo por estar más familiarizados con las ciencias físicas y matemáticas. Su empleo fué generalizándose, y se aplicó luego, no solo a la lógica, sino también a la filosofía y a la teología moral. Nicolás Oresmes perfecciona el método, sustituyendo las expresiones algebraicas por representaciones geométricas, puesto que la intensidad de las formas y sus cualidades pueden expresarse lo mismo por números que por coordenadas. Y vino enseguida el abuso por parte de los dialécticos, haciendo alarde de aparente rigor y de falsa precisión al distinguir los grados o formas en uniformes, uniformiter disformes, etc.

Entre los profesionales de esta especialidad llevada a términos de máxima exageración están Ricardo de Ghlymi Eshedi, el *calculador* por excelencia, Ricardo Kyluxuton y Guillermo de Colligham.

Con la fundación de cátedras de nominales se restableció en Salamanca una laudable costumbre que había desaparecido hacía algún tiempo. Era ésta cierto ejercicio de los estudiantes de lógica y de física, o sea de filosofía racional y natural, practicado bajo la dirección de sus profesores. Los nominalistas, hábiles hasta la exageración en el manejo de la dialéctica, atribuían a esa gimnasia del espíritu gran importancia, porque así se adiestraban los estudiantes en los ejercicios escolásticos. A ello se hace referencia en el acuerdo del claustro de ocho de agosto de 1509 en estos términos: «Que por cuanto en la facultad de nominales no se aprovechaba nada si no se leyese al mo-

do parisiense, que debían proveer en que así se leyese *platicando*» (46). Y luego, al señalar los de la junta las condiciones en que había de actuar el maestro Oria en la cátedra de física, le asignaran dos horas diarias, y «que sea ambas a dos horas *platicando* y leyendo juntamente, paseándose al modum Parisius» (47).

Ni los documentos ni los estatutos universitarios dicen determinadamente en qué consistían estas prácticas. Desde luego se ve que era un ejercicio diferente de la exposición del profesor y diferente también de los repasos propiamente tales, puesto que en los estatutos de 1538 título 19 se contradistinguen estas tres cosas. Tampoco se puede identificar con las disputas, conclusiones o actos solemnes, celebrados con asistencia de toda la facultad. El ejercicio implicaba sí discusión, confrontación de paresceres a modo de ensayo, pero comprendía algo más. En el acta de claustro de 20 de marzo de 1512 se lee esta indicación marginal: «Que los catedráticos dichos [de artes] *plati- quen* en cierta forma»; y en el texto se manda que pregunten a los alumnos sobre la lección que han explicado. En un manuscrito de los estatutos sin fecha que sirvieron de base para la reforma de 1538, y parecen ser los que estuvieron vigentes hasta entonces, se dispone que los estudiantes de artes tengan una hora «de *plática* y cuestión entre si» (48). En los estatutos de 1561, título 19, se ordena que después de hora y media de lectura por parte del profesor, los regentes de sùmulas y de lógica practiquen durante otra hora sobre la materia explicada, y en ese tiempo los maestros «no se pueden quitar de la puerta de sus generales ni ir a sus casas, sino siempre asistan en sus generales, viendo pasar las lecciones y respondiendo a las dudas».

Según eso, las prácticas propiamente tales corrían de ordinario a cargo del pasante, y eran también distintas de la función del profesor de estar al poste después de la lección para satisfacer a las preguntas de los alumnos, lo cual alcanzaba a todos los catedráticos, y no solo a los de artes. Sin embargo en algunas Universidades, como la de Sigüenza, se estilaba un

(46) Libro 5.º de claustros. f. 223.

(47) Libro 5.º de claustros, f. 376 v.

(48) Salamanca, Biblioteca Universitaria, cod. 218, ff. 27 v-28.

ejercicio que tiene bastante semejanza con ambos. «*Lectio perfecta*—mandó el fundador de aquella Academia en sus constituciones de 1484—*lector sit cum scholaribus per spatium alterius horae, conferendo super his quae legit et satisfaciendo dubitationibus audientium et quaestionibus quae occurrerint et declarando ac docendo ea quae non bene perpenderit*»).

Los pasantes a quienes se encomienda esa labor en Salamanca eran ordinariamente, según se infiere del registro de claustros de la segunda mitad del siglo XV, bachilleres que llevaban la plaza por oposición y se llamaban también encargados de los generales. Solamente los había en las cátedras de lógica y física, y rara vez en la de sùmulas, que resultan las mismas en que ahora se mandaban hacer esos actos de prácticas. Las prácticas al modo parisiense consistían, pues, en ejercicios que realizaban los estudiantes bajo la dirección de sus regentes, sea respondiendo a las preguntas de éstos, sea preguntando ellos mismos o confiriendo con sus compañeros las materias expuestas por el profesor. Era en el fondo el procedimiento que se había adoptado de antiguo entre los dominicos, y figura ya en las actas de un capítulo provincial de Le Puy (Francia) de 1251 (49).

Aunque fuese trabajo pesado para todos, resultaba sumamente provechoso, y se hacía más llevadero por el derecho que se reservaba a cada uno para intervenir, y por las escenas animadas y pintorescas a que daban lugar estas intervenciones espontáneas. Lo cierto es que los estudiantes sentían manifiesta inclinación hacia ello, y al verlo implantado entre los nominales, los de la vía de los reales pidieron que con ellos se hiciera otro tanto, según consta por el acta del claustro de 25 de enero de 1510 que dice así: «El rector propuso que se le habían quejado ciertos estudiantes que en la lógica de los reales que no les platican como fassen los nominales, e le pedieron que les mande platiquen porque es utilidad» (50). Habiendo encomen-

(49) «*Monemus priores ut studeant et promoveant ut fratres diligenter studeant audiendo lectiones et repetendo [sc. respondendo lectori vel magistro] et colloctiones faciendo, a quibus nullus sine causa rationabili eximatur*». G. Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères précheurs*, París, 1884, p. 66

(50) Libro 5.º de claustros, f. 253 v.

dado el estudio de este punto a los maestros Peñafiel y Frías, días después manifestó el primero «que era santo e justo que se ficiese» y así lo acordaron. Pero el pasante de lógica bachiller Colonia pedía gratificación por ese nuevo trabajo, a lo que se opuso la mayoría, conviniendo al fin en que practicasen durante un mes para ver el fruto. El ejercicio agradó a los estudiantes, y al cumplirse el mes uno de ellos en nombre de sus compañeros pidió que se aumentase el salario al profesor «para que les platicase, encargando las conciencias sobre ello». Pero el claustro no estaba dispuesto a conceder el aumento, y por entonces se limitó a encomendar al rector y maestrescuela que procuraran que se leyese bien y con esmero, pues «leyéndose bien se podía haser fruto e aprovechar a los oyentes e tener conclusiones como antiguamente se hasía» (51). Las cosas no debieron arreglarse a gusto de los escolares, puesto que según el acta de 24 de abril del mismo año el rector propuso de «parte de los estudiantes que oyen de los reales, que tienen necesidad que los platiquen etc. E platicaron sobre ello e dijeron que era bien que los platiquen. E quanto al quién e cómo e qué salario, acordaron que porque esto es utilidad de la Universidad, e no es gracia, sino cosa que se debe faser, porque no se pierda la facultad de los reales, e porque de otra manera se perdería, que los maestros Peñafiel e Frías e Oropesa e Valdivielso e el rector e doctor Tomás lo vean e vean quién y cómo y cuánto darían, con tanto que sea aumento al que lee el general de lógica e no cátedra de nuevo. El maestro Ortega dijo que él como diputado contradiese e contradijo que del arca no se dé aumento alguno, porque este general de lógica es de plática e es ad nutum Universitatis, e si no quisieren leer plática, que gelo quiten. El rector dijo que esto es utilidad de la Universidad que se faga plática, e no es gracia graciosa, sino asaz necesaria, e así lo mandó asentar» (52). Tres días más tarde dijeron los de la comisión, «después de asaz platicado, que visto como es cosa muy útil a la dicha Universidad e a la vía e facultad de lo real que haya plática de lo real, e habiéndolo por cosa necesaria, porque si no se ficiese se perdería la vía real e los estudiantes no

(51) Claustro de 16 de marzo de 1510, en libro 5.º de claustros, f. 265 v.

(52) Libro 5.º de claustros, f. 270 v.

aprovecharían e por otras cabsas que a ello les mueven cumplideras a la dicha Universidad, que debían mandar e mandaron que el bachiller Simón de Colonia, que agora lee el general de la lógica de lo real, lea tres horas de lectura e plática cada día» (53). Y por su trabajo mandaron darle 9.000 maravedís anuales sobre los 6.000 que tenía como encargado del general de lógica.

El nominalismo, implantado a última hora en España, tuvo aquí breve duración. Sus manifiestas y escandalosas aberraciones dialécticas y sus peligrosas concomitancias con la naciente herejía luterana (tesis sobre Dios causa del pecado en cuanto pecado de Bradwardino, negación del libre albedrío por Buridán, impotencia del hombre sin auxilio *especial* de Dios para cualquier obra buena, aun en el orden natural, defendida por el Ariminense, etc.) provocaron en todas partes contra él una enérgica campaña, al propio tiempo que se ponían al descubierto sus lacras, presentando como antídoto el realismo tomista, arrinconado durante casi dos siglos en las universidades de París y de Oxford. Vives pudo asegurar sin miedo a equivocarse al escribir en 1530 sus *In pseudodialecticos*, aludiendo singularmente al abuso logístico de los nominalistas, que antes de veinte años desaparecería toda aquella herrumbre de desatinos, porque la humanidad no puede estar mucho tiempo a merced de necios o locos. El buen sentido y la razón acabarían por imponerse (54). Y en efecto, los entusiasmos de Alcalá y de Salamanca, propios de gente que se encariña con las novedades, se disiparon como nube de verano, sin dejar otra

(53) Libro 5.º de claustros. f. 272.

(54) «Itaque non egent haec tam inania multis magnisque oppugnatoribus ut pereant ipsa; ut sunt ficta, ut adumbrata, ut nihil habent solidi, nihil firmi, ita paulatim per se decident dissolventurque, et memoria rerum istarum simul ac in scholis homines paulo sapere melius caeperint, tota prorsus conticescet ac interibit. Neque enim fieri potest ut caeci semper mortales errent. Aperientur sensim ingenia et humanae mentes ex tenebris in lucem profectae, rejectis tam pravīs perniciosisque nugis, suas amplexabuntur veras disciplinas. Neque id procul abesse crediderim, cum jam eo magnitudinis hae umbrae, caligines, insanīaeque venerint, ut mole laborent sua, sintque et aliis et sibi ipsae intolerabiles... Ita futurum ante annos viginti spero ut opera ista, quae tam inani stolidaque loquacitate isti ad ostentationem gloriamque congesserunt, aut in obscuro aeternam noctem silentium agant, aut si qua forte extiterint, ad ignominiam potius magnumque suorum auctorum dedecus videantur». Vives, *In Pseudodialecticos*, ed. cit. t. 3, pp. 61-63.

huella que el descrédito de sus promotores, relegando al olvido, junto con los abusos, las mismas disciplinas filosóficas (55). El desprestigio repercutió también sobre Aristóteles, al que se pretendía endosar la responsabilidad de tales aberraciones. Domingo de Soto, testigo presencial de todo aquel proceso, dice en los preliminares de sus libros de *Súmulas*, *Dialéctica* y *Física* que puso especial empeño en restaurar ese prestigio, para que el tesoro de la verdadera ciencia racional y natural no pereciera envuelto en la escoria de los pseudodialécticos.

El balance del nominalismo puro en Castilla y aun en España es, pues, resueltamente desfavorable. El de París y Oxford puede apuntarse en su haber el progreso de las ciencias físicas y matemáticas y una más diligente valoración de los problemas de índole jurídica y moral. Aquí no hubo tiempo más que para los primeros ensayos de artificio dialéctico. En cuanto a las disciplinas experimentales y de ciencias exactas, se les dió desde el principio un carácter puramente teórico, con lo cual quedaba anulada toda su virtualidad. El mejor comentario a la Física de Aristóteles que andaba por las Universidades españolas en la segunda mitad del siglo XVI era el de Domingo de Soto (56). Y por lo que atañe a las ciencias éticojurídicas, fueron más bien los tomistas, en especial Vitoria y el mismo Soto, influídos es cierto por el ambiente nominalista de un Mayor y de un Almain, los que supieron poner de relieve su importancia y aplicarlas al gobierno de los individuos y de los pueblos y a la solución de los vitales problemas políticos y sociales que se plantearon en su tiempo.

(55) Martín Pérez de Ayala, discípulo del nominalista Juan de Medina en Alcalá, se hace eco de esa mitigación del entusiasmo por aquella tendencia cuando explicaba él a Aristóteles en la Universidad de Granada por los años de 1534-1540, «no dejando de cumplir con la sofistería metafísica que entonces se usaba, con grande jactura de los ingenios». Al propio tiempo escribió un Comentario a los universales de Porfirio, donde «me metí mucho—añade—y procuré ingerir los principios de las sectas que entonces se usaban en las escuelas, es a saber: de tomistas, escotistas y nominales. Fué libro muy acepto y bien trabajado, y fuéralo más si escribiera diez o veinte años atrás, cuando prevalecían las metafísicas y abstracciones y, compuestos metafísicos». *Discurso de su vida*, publicado por M. Serrano y Sanz en «Autobiografías y memorias». Madrid, 1905, p. 215.

(56) Acerca de las excelencias de este comentario y de las *Cuestiones sobre los Físicos* del mismo autor, véase lo que hemos publicado en esta misma revista, tomo 43 (1931), pp. 364-365, y tomo 57 (1938), pp. 287-290.

Ni aun en el terreno humanístico pueden los nominalistas españoles apuntarse éxitos de importancia que contrarresten los desaciertos cometidos en otros órdenes. Cabe sí recordar a un Martínez Silíceo, por ejemplo, al que algunos enumeran entre los promotores del renacimiento escolástico salmantino. No le regatearemos ese mérito, pero bueno es advertir que Silíceo es moderado entre los nominalistas, y tal vez por eso estaba en condiciones más ventajosas para hacer una labor positiva que perpetuase su memoria.

Este resultado no arguye precisamente incapacidad por parte nuestra, estando probado lo contrario (57). sino más bien inoportunidad en el momento escogido para importar los métodos nominalistas, cuando en todas partes estaban en franca decadencia, reducidos a meros torneos dialécticos, al mismo tiempo que su rival el tomismo recobraba la antigua pujanza.

Pero aunque el nominalismo como sistema no haya obtenido aquí más que éxitos efímeros, consiguió inyectar en nuestra teología algunas de sus ideas características, que se entrecruzan con otras del más puro tomismo, para cristalizar luego en notas diferenciales, como se advierte en el curso del siglo XVI. Los primeros maestros salmantinos, formados en París, aun aquellos que pretendían militar bajo la bandera de Santo Tomás, no lograron desprenderse del todo de las adherencias allí contraídas por la convivencia con los discípulos de Occám. En mayor escala tuvo eso lugar en Alcalá, cuyos primeros profesores, formados también en París, dieron a aquella escuela un matiz marcadamente nominalista, solo en parte contrarrestado después por otros profesores salidos de las aulas de Vitoria (Cano, y Mancio, con algunos de inferior categoría, como Domingo de Santa Cruz, Andrés de Tudela, Domingo de Cuevas, Felipe Meneses, Vicente Barrón, etc.) Esto explicaba por qué el molinismo, por ejemplo, que tiene raíces manifiestas en las doctrinas de Occám y de Gabriel Biel, ape-

(57) «Nostros Hispanos non tam moneo et hortor, quam per quicquid est sacrorum obtestor obsecroque, ut finem jam faciant ineptiendi ac delirandi, et pulcherrima ingenia studio dedant rerum pulcherrimarum, ut quemadmodum multis dotibus sumus ceteris gentibus superiores ita et simus eruditione, quae si aliqua ingenia decet, nostra profecto decet». Vives, *In Pseudodialecticos*, ed. cit. t. 3, pp. 66-67.

nas pudo hacer prosélitos en Salamanca, encontrando en cambio terreno propicio en Alcalá.

En qué medida los aludidos maestros de la Academia salmantina contribuyeron a perpetuar en ella esos elementos de abolengo nominalista, por haberlos asimilado durante su estancia en París, no es fácil determinar. Desde luego hay que reconocer que Vitoria y aun Domingo de Soto patrocinaron determinadas tesis inspiradas en la teología del nominalismo posterior. El prestigio de estos maestros contribuyó a que en algunos de sus discípulos perdurase la desorientación, por inconsciencia en unos y en otros de lo heterogéneo de aquellas posiciones en buena ortodoxia tomista. Pero vino luego la labor de crítica y con ella el análisis más a fondo de la doctrina, hasta volver las cosas a sus legítimos cauces. Esta labor la realizaron en Salamanca la serie de teólogos ascritos a la escuela tomista, Cano, Sotomayor, Peña, Gallo, Guevara, Medina y sobre todo Báñez, en quien se cierra el ciclo de ese proceso de rectificación. Báñez representa el tomismo *puro e integral*, no un tomismo *sui generis*, como se ha dado en afirmar, olvidando un poco estos antecedentes y el pronunciado antagonismo que comenzaba a notarse en nuestra teología entre la enseñanza libre y la académica, disciplinada y sujeta a riguroso control ésta, mientras que aquélla, desenvolviéndose con plena autonomía, ensayaba nuevos derroteros para solucionar añejas dificultades, con los consiguientes desaciertos y, por descontado, con el recelo del sector contrario. Puestas las cosas en tales términos, era natural que surgiesen rivalidades. Mientras no degenerasen en contiendas ruidosas, lejos de ser ello motivo de inquietud, contribuiría a esclarecer los problemas. Pero los más advertidos como Báñez observaban que, al amparo de la libre discusión, se insinuaban ciertas mixtificaciones, y que en su apoyo se alegaba quizá la autoridad de los primeros maestros de la escuela salmantina, no siempre fielmente reproducida. El equívoco se prestaba a una desnaturalización del tomismo de graves consecuencias. El, hombre rectilíneo y de una pieza, sin tortuosidades ambiguas, no podía menos de reaccionar contra esa perspectiva nada halagüeña. Y lo hizo con la maestría y entereza que le son características, a impulso de un elevado ideal

que no todos entonces ni después han querido reconocer. El servicio que prestó con ello a los intereses del tomismo legítimo es manifiesto. Y basta este título para que merezca nuestra admiración y el respeto de los contrarios.

FR. VICENTE BELTRAN DE HEREDIA

Actualidad española

Carta de S. S. Pío XII al Episcopado español

Después de la sacudida terrible de la guerra que ha mostrado en toda su pavorosa realidad los frutos de una larga obra de descristianización de varios siglos, España ha comenzado a reconstruirse casi diríamos desde sus cimientos, bajo la dirección vigorosa del Caudillo y de sus inmediatos colaboradores, animados por el vivo deseo de realizar esa gran obra en la línea de la tradición profundamente cristiana y de las glorias imperiales de nuestro pueblo.

Una de las piedras fundamentales del edificio ya está puesta, es decir, la confesión pública, social, de catolicismo por parte del Estado que viene a terminar con esa vergonzosa situación de apostasía social más o menos confesada en que, por espacio de tanto tiempo hemos vivido, y que es la razón profunda de la catástrofe que aflige al mundo en la hora actual. En efecto, sin esa pública profesión de fe católica que haga circular la savia vital del cristianismo a través de la legislación y de los diversos organismos del Estado, todo lo que pueda hacerse será vano, pues nombre alguno que no sea el dulce nombre de Jesús se ha dado al hombre en el cual, tanto los hombres como las naciones, puedan ser salvos, como afirma el gran Apóstol San Pablo.

Pero esta piedra fundamental, esta base necesaria de toda auténtica restauración cristiana, imperiosamente exige su esencial complemento, esto es: un clero sabio, apostólico, virtuoso, que sepa cultivar el campo que sin tasa se le confía, que le haga prosperar y rendir óptimos frutos.

A esta última exigencia de nuestra reconstrucción cristiana y social se ordena la decisión del Episcopado Español de redactar un nuevo plan que contiene las reglas fundamentales a las que deberán atenerse en adelante todos nuestros Seminarios en el orden de la disciplina, de la formación religiosa y de los estudios eclesiásticos. Este plan que perfecciona más aún las normas ya vigentes, según las cuales se formó el clero heroico y mártir de nuestro Movimiento, ha sido redactado por una comisión de Obispos nombrada por el Episcopado en pleno, ha sido ya aprobado por la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades y acaba de recibir la consagración suprema de Su Santidad Pío XII en la magnífica carta con que honramos las páginas de

nuestra revista y que constituye a no dudarlo un documento de importancia capital para la Iglesia de España.

El Santo Padre, cuyo amor a nuestra patria y cuya clara comprensión de sus problemas se puso de relieve desde los primeros días de su glorioso Pontificado, conoce mejor que nadie la importancia decisiva que tiene en esta hora la sólida, profunda y adecuada formación del clero. Por eso no ha vacilado en apoyar con todo el peso de su apostólica autoridad la iniciativa de nuestro episcopado y la carta en que lo hace es a la vez que un poderoso estímulo para los pastores, directores y alumnos de los Seminarios, un inspirado canto a las glorias de la Iglesia española, entre las cuales hace resaltar con singular relieve la legión innumerable de mártires en la pasada persecución marxista.

Las esperanzas que cifra el Santo Padre en la perfecta realización del plan que nuestro Episcopado ha elaborado, se fundan ante todo en la confianza de que el nuevo clero habrá de responder a la gloriosa herencia que le han legado sus antepasados, a esa tradición ininterrumpida en el clero español de ciencia, de piedad, de inquebrantable ortodoxia y de fidelidad a la Sede Apostólica, en mérito a la cual suscitó el Señor precisamente de España, aquellas dos Ordenes que eficazísimamente han contribuido a la propagación y a la defensa de la fe: la Orden de Santo Domingo y la Compañía de Jesús. Tradición que se manifestó con brillo en la prontitud y el celo con que los obispos españoles aplicaron en sus diócesis los decretos del Concilio de Trento respecto de la fundación de Seminarios de donde salieron luego legiones de santos y de sabios: Santo Toribio de Mogrovejo, el Beato Juan de Ribera, el Padre Claret, San José Oriol, Jaime Balmes, el fundador de la Apologética como ciencia y tantos otros. Tradición que, cuando muchos la suponían extinguida, recibe su confirmación gloriosa en esa legión de obispos y sacerdotes «que dieron al mundo un ejemplo admirable de fortaleza y mansedumbre ofreciendo hasta su vida en la confesión de la fe por la fuerza de la caridad hacia sus hermanos que abrasaba su alma».

Y después de hacer la bellísima apología del clero español, el Santo Padre le estimula a recoger los frutos del nuevo plan recordándole la estricta obligación de ciencia y santidad que tienen todos los sacerdotes, pero muy particularmente los sacerdotes españoles por las circunstancias especiales en que su país se encuentra. Y es que pocas veces en la historia se ha abierto un campo tan vasto como el de la España actual para el celo de las almas apostólicas y sacerdotales. Se trata en efecto de hacer fecundo el campo que las heroicas armas de los cruzados han dejado abierto para la Iglesia, se trata de restañar

esas heridas muy profundas que son la triste herencia de toda guerra civil: odios, rencores, divisiones; se trata de derribar montañas de falsos prejuicios contra la Iglesia levantadas por largos siglos de propaganda infame, se trata de restaurar a Cristo en el mundo de la inteligencia y la cultura en donde estuvo por espacio de tanto tiempo desterrado, se trata en fin de encender en las almas el fuego devorador de la caridad de Cristo, que sea alivio y lenitivo de todos los dolores y miserias acumulados por estos años de terrible prueba. Todo este grandioso panorama está implicado en las bellas y conmovidas palabras con que el Santo Padre exhorta al Clero español en nombre de su dignidad sacerdotal y de sus gloriosas tradiciones y en los párrafos finales en que agradece e invoca la protección del Caudillo de la Nación española, de sus consejeros y ministros para esta gran obra de la formación del clero, recordándoles un principio básico del orden social cristiano: «Que todo cuanto haga el Estado para que la Iglesia consiga más fácilmente ese fin, cederá siempre en bien del pueblo, en aumento de la prosperidad de su vida, en la formación recta de sus costumbres y en la elevación y progreso de las instituciones de cultura».

A continuación ofrecemos el texto de tan importante documento.

FR. A. P.

Dilectis Filiis Nostris. Atque Venerabilibus Fratribus. Hispaniae Archiepiscopis et Episcopis. PIUS PP. XII. Dilecti Filii Nostri ac venerabiles Fratres, salutem et Apostolicam Benedictionem.

Intimo gaudio audivimus, Dilecti Filii Nostri ac Venerabiles Fratres vos solleter in id animum intendere ut Disciplinae Regulae Studiorumque Ratio, quas Episcoporum Coetus ad hoc delectus, diligenter commentatis Apostolicae Sedis hac de re documentis, nuper accurate naviterque digessit, in Seminariis vestris ad effectum adducantur, petita prius per Sacram Congregationem Seminariis et Studiorum Universitatibus praepositam confirmatione Nostra. Quod quidem consilium et luculenter probat pastorem vestram sollicitudinem in bonum gregis vobis a Deo concrediti, et sincerum iterum patefacit obsequium, quo votis optatisque Apostolicae Sedis obsecundatis, ut, dum curas laboresque vestros ad bonos Christi milites fingendos comparandosque referatis, eorum Pastorum decora qui Hispaniae Ecclesiam per longum aevi spatium collustrant, per vos perpetua maneant ac vigeant.

Semper enim, una cum clarissimis Conciliorum Hispanorum patribus, atque eorum successoribus Episcopis, nobilissimi floruerunt sacerdotes, illorum doc-

trina exemplisque exculti, pietatis virtute scientiaeque nitore summo opere laudabiles; qui quidem sal atque lux fuerunt hispani populi cui Deus, donorum omnium largitor, singulare munus concedidit per plura saecula fidei religionisque defensorem fieri eundemque Evangelio novis gentibus praeconem; quod profecto divinam fuisse opinamur mercedem fidelitatis perpetuae iugiter a fidelibus clero suo praestitae. Neque temere credimus idcirco accidisse ob catholicam nempe fidem integram incorruptamque tum a clero tum a populo hispanico servatam ut Divina Providentia duos illos Ordines Religiosorum virorum istic suscitavit, qui sacrae doctrinae provehendae fideique ab omnimodis impugnationibus vindicandae validissimam conferrent opem, Ordinem dicimus Fratrum Praedicatorum et Societatem Jesu; utque, exturbatis alibi divinarum rerum studiis, quibus grassantes ac saevientes errores, asylum ac refugium iisdem studiis apud vestram gentem paraverit.

Namque Hispaniae Episcopi simul ac Sacrosancta Tridentina Synodus Seminaria condenda esse decrevit, quibus, ex novarum rerum temporumque adiunctis, ratione ac methodo quam aptissimis sacerdotes compararentur tum litterarum disciplinarumque ornamentis, tum virtutum laude egregiis atque excellentes, nullis pepercerunt laboribus—superatis etiam non paucis nec levibus difficultatibus—ut decretum eiusmodi ad effectum salubriter deducerent, atque adeo in sua quisque diocesi Seminarium Conciliare conderent.

Longum est omnes commemorare, tamen praetermittenda non sunt veneranda nomina Sancti Toribii a Mogrovejo atque Beatorum Joannis de Ribera et Antonii Maria Claret Episcoporum, quos Ecclesia Sanctorum vel Beatorum Caelitum honoribus auxit, nec non—inter innumeros sacrorum alumnos, quos Tridentina Semina educarunt—Sancti Josephi Oriol, sanctitatis et sacerdotalis apostolatus praeclarissimi, atque Jacobi Balmes, virtute et scientia maxime nobilis, qui apologeticae quae dicitur disciplinae viam primus aperuit gloriosam.

Atque in Seminariorum alumniis illos quoque memorare libet, qui postea nostrae huius aetatis Episcopi ac Sacerdotes, insigne fuerunt Ecclesiae et Civitatis decus, quique catholicos hispanos tam fide fortes reddiderunt, ut taeterrimam huius temporis contra sanctissimum Christi Nomen insectationem irruentem superare valuerint, ac mirabile mundo praeberint fortitudinis mansuetudinisque exemplum, ponentes etiam animam suam in confessione fidei, caritate pro fratribus urgente animam.

Quorum sacrificium, ex Dei amore oblatum, fructus iam affert uberrimos, cum eorum sanguis, haud aliter ac sanguis priscorum martyrum, innumeras animas Deo concilians, semen fiat sanctarum vocationum ad ecclesiasticos capessendos ordines. Quae quidem vocationes testantur fidem, nequiquam

horrenda insectatione vexatam vel tentatam, fermentum, fieri quo, christiano nomine in vestra Natione iterum instaurato, vita omnium conformetur ac dirigatur ad munus quod Divinae Providentia nutu, viribus collatis cum ceteris Nationibus mutua pace et concordia, Hispania susceperit implendum.

Ipse «Dominus messis» mittet utique vobis, Dilecti Filii Nostri ac Venerabiles Fratres, adulescentulos qui a vobis comparati atque instituti, vastatae vineae suae boni evadant operarii ex optatis Jesus Christi Eiusque Ecclesiae Sanctae.

Qua de causa, Nos in comperto habentes vestrum, quo Seminaria prosequimini, fervens studium, in magna spe sumus vos dilectis hisce adulescentibus, paterno animo exceptis, institutionem esse impertituros consentaneam et quam maxime hodiernis fidelium necessitatibus accommodatam; dum vobis cordi erit eorum animos ea pietate imbuere, quae ad omnia utilis sit, quaeque eos moneat de sanctissimis clericorum officiis, atque imitatores constituat Jesu Christi, cuius et ministri erunt et, arcana quadam societatis necessitudine, amici.

Etenim si ab omni sacerdote id procul dubio requiritur ut videatur ac reapse sit «perfectus homo Dei ad omne bonum opus instructus» (II Tim, 3, 17), eo vel magis hoc est ab Hispaniae sacerdotibus expostulandum, utpote ab adiutoribus vestris non in Sacramentis dumtaxat administrandis, sed in caritatis operibus potissimum exercendis, quae Ecclesia tanquam ius et officium sibimet ipsi proprium iure vindicat, ut per suos administratos dolores consolando levet, amara leniat vulnera, duram soletur inopiam egestatemque: utque sollem operam praestet ad pacandos animos, ad fideles confortandos, ad revocandos denique in maternos suos amplexus omnes, quotquot sive falsis opinionibus et erroribus circumventi sive imbecillitate ac infirmitate oppressi, ab ea recesserint.

Itaque necesse est ut quilibet sacerdos, deposita quavis saeculi sollicitudine remotoque omniq partium factionumque studio atque intestina discidia penitus abhorrens, fieri nitatur «bonus miles Christi... non implicans se negotiis saecularibus, ut placeat cui se probavit» (II Tim. 6, 3-4), sibi et doctrinae attendat ut sectans «iustitiam, pietatem, caritatem, patientiam, mansuetudinem» (I Tim. 6, 11), «in omnibus semetipsum praebeat exemplum bonorum operum, in integritate, in gravitate... ut is qui ex adverso est vereatur nihil habens malum dicere de nobis» (Tit. 2, 7-8).

Ac haec omnia assequenda plurimum profecto conferent Disciplinae Regulae, vestri Seminarii datae, quas peculiaribus illorum necessitatibus et conditionibus aptiores fieri vestri erit pastoralis muneris.

Instructis vero ad pietatem et virtutem alumnis, opus est ut ea eruditio in disciplinis litterisque ab iisdem comparetur, qua postea efficaciter ac fructuose sacro ministerio apud omnes civium ordines fungi valeant, quandoquidem oportet ut sacerdos non modo sacram doctrinam undequaque calleat, sed ea quoque non ignoret, quae generatim ac in universum exculti suae nationis homines norunt, quibus quidem suo ipsorum loquendi modo facile *utens* ac congrua mentibus eorum atque captui idonea edisserens, fidei cibum porrigat, semper tamen se praebens «bonum ministrum Christi enutritum verbis fidei et bonae doctrinae» (I Tim. 4, 6) «recte tractantem verbum veritatis» (II Tim. 2, 15).

Ad id haec Studiorum Ratio spectat, maximo procul dubio futura vobis adiumento; quam tamen non ut exemplar undique absolutum, sed ut augendum in dies et perficiendum suscipietis, praesertim in litterarum disciplinarumque studiis, simul ac temporum adiuncta id postulaverint, ratione etiam habita eorum quae Civitas in suis scholis instauranda vel immutanda censuerit.

Arduum sane opus esse, quod aggredimini, Nos minime latet: Deum igitur inixe precamur qui vobis actuose volentibus adsit; atque lumen gratiae suae vobis impertitus, tum Moderatores et Magistros vere idoneos atque iuvenes in Ecclesiae spem succrescentes praestet, tum fideles permoveat ut generoso animo ac munifica manu opem auxiliumque vobis praebeant ad ea omnia, quae tanto operi moliendo sive pro aedificandis aedibus sive pro instruendis alumnis omnino sint necessaria.

In quo vobis erit firmissimo efficacissimoque subsidio Opus Ecclesiasticarum Vocationum, in pluribus Diocesibus iam conditum,—utinam quam primum in omnibus!—quo edocti fideles quam excelsum sit Sacerdotium Catholicum, quam necessarium agnoscent; itemque animadvertent qua urgeantur necessitate, utpote Christi Corporis Mystici membra, curas cogitationesque non modo, sed perseverantes etiam preces corrogatamque stipem in id conferendi, ut Ecclesia bonos intercessores apud Deum et Patrem populo ipsi dare queat.

Actioni vero Catholicae, quae tam impenso studio sanctissimum Opus hoc fovet, volumus sensus grati animi Nostri patefieri, simulque ipsam instantissime exhortari et excitare ut nullo non tempore incrementum progressionemque huius Nobis acceptissimi Operis semper sibi cordi quam maxime esse velit.

Nunc denique Nos iuvat magnam animi Nostri spem Nostraeque fiducia vota ideo palam facere ut nimirum summus Nationis Hispanicae Moderator eiusque Consiliarii et Administri, qui de prosperitate et praefectu suae gentis solliciti, pro clero educando adiutricem manum libenter ultroque iam apposuerunt, etiam in posterum in hanc rem operam praestent admodum laudabilem, cum

probe noverint in bonum populi semper cedere et ad eius vitae cultum augendum, ad mores recte conformandos atque ad doctrinae instituta elevanda et amplificanda, quidquid iidem pro maxima ipsis potestate facta, ad hunc finem facilius assequendum. Ecclesiae benevole tribuerint.

Interea vero id unum superest, Dilecti Filii Nostri ac Venerabilis Fratres, ut ferventissimo animo effusis ad Deum precibus, Nostrorum vestrorumque optatorum pignus et auspiciu tum vobis singulis, tum Sacerdotibus vestris, Seminariorum alumni ac fidelibus universis, vestrae curae concreditis. Apostolicam Benedictionem peramanter in Domino impertiamur.

Datum Romae apud S. Petrum, in festo SS. Apostolorum Petri et Pauli, die XXIX mensis Junii anno MCMXLI, Pontificatus Nostri tertio.

PIUS PP. XII

Unas notas acerca del Cuarto Curso del Instituto de

Derecho Internacional «Francisco de Vitoria»

de la Universidad de Salamanca

En el mes de mayo de 1933 se fundaba en la Universidad de Salamanca, bajo el amparo del imperecedero nombre de Francisco de Vitoria, un Instituto del Derecho Internacional, con el fin de difundir el pensamiento del inmortal maestro y de sus gloriosos continuadores, formadores de la llamada Escuela Salmantina de Derecho Internacional, al par que contribuir a la formación científica del internacionalista moderno mediante el examen de las principales cuestiones del Derecho de Gentes (1).

Efectivamente, el 9 de octubre del mismo año se inauguraba el primer curso de conferencias, ocupando la Cátedra reputados internacionalistas españoles y extranjeros, tarea que fué continuada durante los años de 1934 y 1935.

El advenimiento de nuestra Guerra Nacional hubo de interrumpir forzosamente las tareas del Instituto, hasta que en el pasado año de 1941 el Patronato director creyó llegado el momento de reanudar sus actividades. Vencidas no pocas dificultades, pudo lograrse la celebración de un Curso, cuarto en los anales del Instituto, que si más breve que los anteriores, las circunstancias así lo exigían, no menos enjundioso, y que tuvo lugar durante los días 9 a 17, ambos inclusive, del próximo pasado mes de diciembre.

(1) Acerca de los detalles de creación, fines, organización, etc., véase el folleto editado por el Patronato del Instituto en Salamanca, año de 1933.

El Curso, un total de doce lecciones, corrió a cargo casi exclusivamente de Catedráticos y Profesores de nuestras dos Universidades salmantinas, lo que constituye un ejemplo, entre muchos, de la colaboración magnífica que vienen prestándose ambas Universidades y de la que cabe esperar tanto para el porvenir; cualquier cosa que se proyecte en el futuro en orden a actividades culturales por una cualquiera de las dos Universidades, no deberá nunca llevarse a cabo sin una estrecha colaboración con la otra.

Para hacer más eficaz la labor, le fué encargado a cada Profesor el estudio del tema de Derecho Internacional más en consonancia con la rama jurídica objeto de sus actividades; sólo de este modo, sin repentizaciones, podía lograrse, como se logró, el que las lecciones fuesen modelo acabado de madurez.

La asistencia del alumnado fué, en general, más numerosa que nunca. He aquí una de las sorpresas del último curso: preparado con mayor rapidez de la acostumbrada, objeto de escasísima propaganda, desarrollado en momentos de escasez de masa estudiantil—no se olviden las fechas en que discurrió el curso—hubo, sin embargo, mayor concurrencia en conjunto que en los cursos anteriores. Tal vez la situación internacional sea la causa de esta avidez por un mejor conocimiento de las cuestiones de Derecho Internacional.

Con objeto de que la noticia a dar acerca del contenido de las lecciones desarrolladas sea lo más interesante posible, vamos a hacer una clasificación de los temas tratados en los siguientes grupos: 1) Política Internacional; 2) Derecho de Gentes; 3) Derecho Internacional Privado; 4) Materias especiales.

1) POLÍTICA INTERNACIONAL.—Sobre política internacional versó la lección pronunciada el día 13 por el Catedrático de Historia del Derecho de la Universidad Literaria de Salamanca, D. Juan Beneyto Pérez. En ella examina el interesantísimo problema «España y los problemas de Europa». Hay desde antiguo una cierta separación de España como doctrina, de España como acción, como política de Europa, separación que se ha querido buscar en la Reconquista. Se ha dicho que por causas de esta Reconquista—que nos obligó a ocuparnos durante siglos en tareas interiores—nuestro contacto con Europa se produce en un momento en que las instituciones de Europa tienen un desarrollo al que no corresponde la situación retardataria en que las nuestras se encuentran. Examina el Sr. Beneyto Pérez la verdad de estas afirmaciones. Aun admitiendo que hubo ciertamente en la España de entonces manifestaciones negativas, aislacionistas (la de Alfonso II en relación con los carolingios, la de Alfonso X fruto del resentimiento), cuya última manifestación hemos de ver en la actitud de los comuneros castellanos, no cabe negar, sin embargo, la

existencia de posturas positivas, colaboracionistas, de más valor que las anteriores, que tienden a enlazar a España con Europa, no solo desde el punto de vista de contactos culturales, sino desde el de captación de estructuras. España ha sentido siempre el anhelo de intervención en los asuntos europeos, anhelo no abandonado en la actualidad. Uno de los puntos de la Falange—carta política del nuevo Estado español—reclama la presencia de España en un puesto preeminente en Europa.

2) DERECHO DE GENTES.—Es ésta la sección objeto de más numerosos estudios.

El difícilísimo problema de la conciliación de la soberanía plena del Estado y la existencia de la comunidad internacional, fué objeto de una sapientísima disertación del R. P. M. Fray Ignacio G. Menéndez-Reigada. Es este punto un escollo con el que tropiezan la mayor parte de las teorías modernas. Muchas de ellas acuden para su resolución a expedientes rechazables: teoría alemana de la autolimitación, francesa del pacto entre naciones, etc. Y, sin embargo, Francisco de Vitoria nos da resuelta plenamente la cuestión. El E. P. Menéndez-Reigada, tal vez el mejor conocedor de las doctrinas de nuestro primer internacionalista, nos da su solución: el Estado no pierde nada por pertenecer a esa Comunidad; por el contrario, se engrandece, se ennoblece, y es cuando puede plenamente entrar en el orden jurídico, porque de otro modo no podría sostener su derecho sino por la fuerza. Gustó extraordinariamente la lección del ilustre Catedrático de la Universidad Pontificia.

Un punto generalmente controvertido, es el de la naturaleza jurídica del concordato. Tres teorías se han expuesto para explicarla: teoría legal, teoría de los pactos bilaterales ¿Cuál de ellas es la verdadera? He aquí el tema de la lección de otro distinguido Catedrático de la Universidad Pontificia: D. Laureano Pérez Mier. Se decide por la tercera de las teorías antes apuntadas, la más generalmente aceptada, poniendo de relieve el pensamiento de otro ilustre internacionalista español, Francisco Suárez, en cuyas obras se encuentra en germen dicha teoría de los pactos bilaterales.

«La internacionalización del Derecho Marítimo, es el tema de la lección del Profesor de Derecho Mercantil de la Universidad Literaria. Entre todas las características del Derecho Marítimo, ninguna se señala tanto como la de su «uniformidad» (Ripert). El Sr. Aparicio Ramos, uno de los jóvenes valores de la citada Universidad, estudia el proceso histórico de esa internacionalización, señalando normas concretas para su logro total.

El siempre interesante tema de la influencia del Derecho Romano en el nacimiento del Derecho Internacional, es objeto de un estudio, verdaderamen-

te pedagógico, ameno y sencillo, del Catedrático de Derecho Romano de la Universidad Literaria, Sr. Arias Ramos. Alrededor del tema: «Roma y los extranjeros: jus fetiale y jus gentium», desenvuelve el Conferenciante toda una teoría general acerca de la cuestión.

La parte del Derecho de Gentes conocida con el nombre de Derecho Administrativo Internacional o Derecho Internacional Administrativo (2) es objeto de un estudio profundo por parte de otro joven valor de nuestra Universidad Literaria: el profesor de Derecho Administrativo D. Fernando Domínguez-Berrueta y Carraffa (3).

De forma insuperable es estudiada por el Catedrático de Derecho Político «La aportación española a la internacionalización del Derecho social». Muy pocos pueden alegar en la interesantísima materia de Derecho social conocimientos semejantes a los del ilustre Catedrático y Decano de la Facultad de Derecho de la Universidad Literaria Sr. Rodríguez Aniceto. Su conferencia, la última del Curso precisamente, fué un magnífico broche de oro a las tareas del mismo. También Vitoria, y después Suárez, al proclamar la unidad del género humano sentaban las bases del moderno Derecho social. Ninguna orientación moderna en materia social es extraña a nuestras Leyes de Indias, cuerpo legal donde se encierran, por así decir, las doctrinas de nuestros teólogos, Vitoria a la cabeza.

3) DERECHO INTERNACIONAL PRIVADO.—Tres lecciones versaron acerca del mal llamado Derecho Internacional Privado, que no es internacional ni necesariamente privado.

El difícil estudio de sus conceptos fundamentales, es objeto de una lección del Catedrático jubilado de Derecho Internacional Público y Derecho Internacional Privado de la Universidad Literaria de Salamanca, D. Isidro Beato Sala. Cuarenta años de Cátedra colocan al Sr. Beato Sala en una situación sin par en el estudio del difícil concepto del Derecho Internacional Privado.

La institución de la ausencia dentro del Derecho Internacional Privado es objeto de un estudio del Catedrático de Derecho Civil de la Universidad de Valladolid D. Ignacio Serrano y Serrano. Empleando el método comparativo, hoy preconizado por la mayor parte de los juristas dedicados al estudio del Derecho Internacional Privado, realiza el Sr. Serrano un documentadísimo y concienzudo estudio de la materia.

(2) No aceptamos la teoría de los que partiendo de un concepto dualista del derecho distinguen entre ambos.

(3) Reciente está la publicación de sus excelentes «Ideas y normas de Derecho Administrativo». Salamanca, 1941.

Otra institución, la tutela, es estudiada dentro del Derecho Internacional Privado por el Profesor de Derecho Internacional Público y Derecho Internacional Privado de la Universidad Literaria.

4) MATERIAS ESPECIALES.—Dos lecciones incluimos en este grupo.

En primer lugar, la del joven Catedrático de Derecho Civil de la Universidad Literaria, Sr. Beltrán de Heredia. Versa acerca de un tema no suficientemente conocido: «La Relección de Francisco de Vitoria sobre el Matrimonio», en la que el insigne maestro estudia una cuestión de las más interesantes en la historia de Inglaterra: la del divorcio de Enrique VIII de Inglaterra de nuestra infanta Catalina, su legítima esposa. El Sr. Beltrán de Heredia examina detenidamente la Relección, poniendo de relieve, entre otras cosas, la distinción que en ella hace Vitoria entre «prohibición» y «nulidad» (distinción entre un hecho que está prohibido y aquel otro que sea nulo en derecho) es recogida por todas las direcciones civilísticas dentro del derecho privado.

En segundo lugar la desarrollada por el Profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad Literaria Sr. García Sánchez, acerca de «La educación del Príncipe en el pensamiento clásico español». Estudia la posición de este pensamiento a lo largo de todas nuestras épocas históricas: desde Lucio Anneo Séneca, llamado a Roma por la Emperatriz Agripina para encargarse de la educación de Nerón, hasta Baltasar Gracián, en cuyas obras podemos encontrar numerosos consejos y enseñanzas acerca de cómo ha de comportarse el Príncipe frente al Estado.

Esta es, en síntesis, la tarea del Curso. Nuestros proyectos no se detienen aquí. Van encaminados hacia la constitución de una Cátedra «permanente» por la que vayan desfilando nuestros mejores juristas estudiando los más interesantes problemas internacionales. Esta debe ser, por el momento, la meta de proyectos del Instituto de Derecho Internacional Francisco de Vitoria de la Universidad de Salamanca. Todo ello para honra y gloria de nuestra España.

VICENTE R. DE ARELLANO

Profesor de Derecho Internacional Público y Derecho Internacional Privado
de la Universidad Literaria de
Salamanca

BIBLIOGRAFIA

Mariologia.—In usum scholarum et cleri.—Auctore P. B-H. MERKELBACH, O. P.—París, Desclée. En cuarto menor, págs. 424.

La presente obra es fruto de la enseñanza de esta materia durante nueve años seguidos, y de los trabajos del P. Melkerbach en la comisión nombrada en Bélgica por el Cardenal Mercier para estudiar la definibilidad de la Mediación de la Virgen, así como también de la pontificia creada con el mismo objeto por el Nuncio Apostólico en aquella nación. Teniendo además en cuenta el gran prestigio del autor de la *Summa Theologiae Moralis*, aparte de otras muchas publicaciones de menor importancia, ya puede suponerse con fundamento que se trata de una obra de interés y al mismo tiempo de gran actualidad teológica.

El objetivo que se propone en ella el autor «est tradere brevem, claram methodicam et syntheticam expositionem, omnium principalium quaestionum quae theologiam spectant marianam; ita ut scholarum studentibus possit esse in usum addiscendae de B. Matre Dei et Mediatrixe sufficientis scientiae, et simul clero sit norma in praedicationibus, qua vera et sana doctrina, certo aut solide fundata et bonis argumentis innixa discerni valeat a piis opinionibus cum labili fundamento, a meris possibilitatibus sine ulla verisimilitudine, vel a rationibus debilibus» (p. 9).

Podemos decir que el P. Merkelbach ha conseguido su objetivo. En algunas cuestiones particulares se le podrán poner reparos y señalar defectos, y de hecho así lo haremos nosotros, pero en cuanto a la concepción general de la mariología, su desarrollo, directrices, claridad, brevedad, densidad y severidad teológicas, y, sobre todo, unidad de las diferentes partes que encierra, creemos que es de lo mejor que se ha publicado.

Define así la Mariología: «pars scientiae theologicae, ex principiis revelatis disserens de Matre Dei-Redemptoris qua tali, et de omnibus alijs ad eam pertinentibus» (p. 11). En esta definición se encuentra dibujada toda la Mariología, en sus líneas esenciales, que después se va concretando y determinando poco a poco en el trascurso de la obra.

A nuestro juicio, el mérito principal de esta obra consiste en haber logrado, a base de dicha definición, una gran unidad y coherencia entre las diferentes partes de la Mariología. La Maternidad espiritual de la Virgen, su corendición y mediación de las gracias aparecen íntimamente ligadas con la maternidad divina del Redentor, en cuanto tal, viniendo a ser como una consecuencia lógica de la misma. Aparte de los argumentos de Escritura y Tradición, el gran aglutinante entre el aspecto entitativo y soteriológico de María, es el consentimiento, pedido por Dios, y por Ella prestado para la concepción

del Salvador, el cual al mismo tiempo que implica la maternidad divina, dice también asociación a toda su obra redentora bajo los diferentes aspectos, y, por lo tanto, la maternidad espiritual en su sentido pleno. Pues la redención del género humano se realiza por la Encarnación del Verbo, a la cual se ordena como fin inmediato. De donde el asentimiento de María, requerido por Dios, para la concepción del Redentor en cuanto tal, se extiende a toda su obra e implica por consiguiente una asociación íntima a toda ella. Esta obra de Jesucristo se comenzó en el mismo momento de su Encarnación, se continuó durante toda su vida y se ultimó en la muerte de Cruz, para continuarla después en forma distinta desde el cielo intercediendo por nosotros ante el Padre y repartiéndonos las gracias, fruto de su vida, pasión y muerte.

De manera semejante, la cooperación de María al misterio de nuestra redención se incoó en el asentimiento prestado por Ella a la Encarnación del Verbo, y se continuó después subordinadamente a la acción de Jesucristo en todas sus fases, por la que obró nuestra salud.

Así es cómo adquieren todo su relieve las enseñanzas de la Escritura acerca de María, comenzando desde el Proto-Evangelio, y el pensamiento de la Tradición que, desde un principio, concibe a María como constituyendo un sólo principio de nuestra salud con Jesucristo. La maternidad espiritual de María, verdad principalísima del pensamiento cristiano, no sólo está íntimamente ligada con la maternidad divina del Redentor, Cabeza del Cuerpo Místico, del que todos somos miembros, sino esencialmente constituida por ella, e integralmente completa por su cooperación con Jesucristo a todo el misterio de nuestra redención, en el cual nos engendró a todos a la vida de la gracia. «Consensus Mariae in incarnationem Salvatoris est *elementum constitutivum essentiale sed inchoativum* maternitatis spiritualis; cooperatio ad passionem Christi et mortem *elementum integrale sed completivum*; interventus continuus quo indesinenter consociatur Filio suo... *exercitium consequens maternitatis*» (p. 303).

Tal vez en ningún autor se encuentren tan claramente destacados el valor y trascendencia del consentimiento de María a la Encarnación del Verbo, dando unidad y consistencia a todas las partes de la Mariología. Y éste es otro mérito, y no pequeño, de la obra del P. Merkelbach.

Como la de Jesucristo, la mediación de María comprende dos partes esenciales: la primera está constituida por la cooperación a la misma obra redentora por medio de la satisfacción y el mérito de las gracias, y la segunda por la cooperación en la distribución de las mismas (p. 322). Tanto una como la otra es *mediata*, o lo que es lo mismo, «mediante Filio» (p. 342). Pero real y verdadera en la misma obra redentora y en sus efectos, aunque siempre subor-

dinada a la de Jesucristo. Por eso rechaza, por insuficientes, confusas y que dan lugar a error, las divisiones bastante corrientes de la mediación mariana en adquisición de las gracias y su aplicación, en objetiva y subjetiva, inmediata y mediata (pp. 322-323, 440-442). De donde la cooperación de María al misterio de nuestra redención reviste los mismos modos diferentes según los cuales Sto. Tomás considera a la de Jesucristo en la III. P. q. 48, siendo en todo análoga a la de Este (pp. 342-344).

Pero precisamente esta parte soteriológica de la Mariología adolece en la obra del P. Merkelbach de cierta timidez, disfrazada con capa de prudencia, debido, en parte, a que no acepta toda la lógica de los mismos principios por él asentados, y también a que no tiene en cuenta ciertas doctrinas teológicas fundamentales, cuyo resultado inmediato es el empobrecimiento de la cooperación mariana en el misterio de nuestra redención.

Dada la elección de María para ser Madre de Dios y Mediadora con Jesucristo de todos los hombres, es lógico representarse la gracia de que Dios la colmó, no sólo como disposición inmediata para la maternidad divina, sino también como medio adecuado para la realización de su obra corredentora. Lo contrario equivaldría, además de hacer manco el plan divino, a cerrar el paso a la acción corredentora. El hilo de unidad que se extiende desde la maternidad divina a los últimos efectos de su mediación en favor de los hombres, hay que aplicarlo también a la gracia de María, para que así exista una exacta correspondencia entre los medios y los fines para los cuales Dios la eligió. El P. Merkelbach, siguiendo la corriente general, sólo considera la gracia de María en función de la maternidad divina. Tal es el primer ilogismo de su doctrina.

Estando la gracia de María, en cuanto Corredentora del género humano, ordenada esencialmente a conseguirnos la salud eterna a todos en unión con Jesucristo, sigue la necesidad de concebir aquella como *específicamente* distinta, *in esse moris*, o sea, en cuanto a la satisfacción y al mérito, por una parte de la de Jesucristo, y por otra de la del resto de los demás hombres. Porque la concepción de la gracia de María como *específicamente personal* o *singular in esse moris*, es antitética con su función esencialmente social o universal en cuanto Corredentora. Por inercia, el P. Melkerbach se resiste a concebir la gracia de María de esta manera, siendo ésta otra de las inconsecuencias de su Mariología, común a los demás tratadistas. La razón que alega, que entonces la gracia de María sería *capital*, no pasa de ser un escrúpulo fácilmente vencible, como diría Cayetano, pues «*alia est ratio medii, alia ratio capitii*» (in III. P. q. 7 a. 1). Entre la gracia capital y la gracia puramente singular *in esse moris*, está

la gracia de la Mediadora. Es una exigencia del mismo principio del consorcio y de su función corredentora con Jesucristo de los hombres.

Al enjuiciar después el valor de la cooperación mariana a la obra redentora, por medio de la satisfacción y el mérito de las gracias, el P. Merkelbach, es víctima de la lógica de sus inconsecuencias anteriores acerca de la gracia de María, quedándose corto y empobreciendo notablemente la intervención mariana en nuestra redención.

Es curioso observar cómo la generalidad de los mariólogos modernos, cuando tratan de precisar la naturaleza de la satisfacción y el mérito de María, en su cooperación a la obra redentora, al hablar de mérito y satisfacción *condignos* sólo se fijan en la especie *ex toto rigore justitiae*, siendo así que además existe la otra *ex condignitate*, la cual difiere de la primera como el cielo de la tierra. Es tanto más de extrañar cuanto que el mérito y satisfacción *condignos ex toto rigore justitiae* solamente son posibles a Jesucristo, y los *ex condignitate*, también nos convienen a nosotros. De donde viene a resultar que, cuando se trata de determinar el valor de la satisfacción por el pecado, prestada por María, y su mérito de las gracias, solamente los consideran *de congruo*, por ser el mérito y satisfacción *condignos*... propios de Jesucristo, sin detenerse a considerar siquiera si a la Virgen pueden pertenecerle el mérito y satisfacción *ex condignitate*. No se pueden confundir las cosas de esta manera, sobre todo cuando las enseñanzas de la teología y de los teólogos antiguos están tan claras y terminantes en este punto.

Dada la distinción, *in esse moris*, entre la gracia de María y la nuestra, lo que nos pertenece a nosotros individualmente, le podrá convenir también a Ella en orden a todo el género humano. ¿No se enseña en teología que nosotros merecemos de condigno *ex condignitate* la gracia y la vida eterna individualmente? ¿No dice también Sto. Tomás que el hombre constituido en gracia satisface de la misma manera por sus pecados? Pues dada aquella distinción específica de la gracia de María, requerida por el mismo principio del consorcio y su oficio de Corredentora, lo que nos pertenece a nosotros individualmente, le convendría a Ella respecto de todo el género humano de una manera todavía más excelente. Porque en Ella existen respecto de todos los hombres las mismas condiciones que se exigen en nosotros para la satisfacción y el mérito *condignos* individualmente.

Con esto la eficacia y trascendencia de la intervención de Jesucristo no perderían nada, y la cooperación de la Virgen adquiriría todo el rango y perfección que le competen, conforme a su condición singularísima de Mediadora y Corredentora universal. La Mariología tendría también toda la unidad y

coherencia de sus partes a que debe aspirar y sin la cual no será nunca una ciencia perfecta.

La adhesión a fórmulas recibidas, no podrá, en modo alguno, dispensar a los teólogos de examinar a fondo otras que tienen su raigambre en los mismos principios de la Mariología y en las enseñanzas fundamentales acerca de la satisfacción y del mérito; sobre todo tratándose de una parte de la teología mariana que todavía está por hacer. El único procedimiento a seguir consistirá en aplicar a ella las enseñanzas básicas de la Teología tradicional. Y para esto es preciso tener en cuenta no solo las especies diferentes del mérito de congruo, sino también las del mérito condigno, y examinar con toda seriedad científica las condiciones de su realización distinta en nosotros y en la Virgen María, conforme a las diversas exigencias de la Corredentora y de los solamente redimidos, no partiendo nunca de prejuicios a priori, erigidos en principios, en virtud de la ley de la herencia o del mayor número.

Concretamente, tratándose de la satisfacción por el pecado, la única dificultad insuperable para su condignidad en una pura creatura, sería la infinitud *simpliciter* de aquél, como reconocen los mismos Salmanticenses. Pero no siendo ésta infinita *simpliciter*, como a una concuerdan con la escuela tomista, la escotista y suareciana, y teniendo también la gracia una infinitud *sc. quid*, aparte de la que le proviene de los méritos de Jesucristo, en cuya unión y por cuya virtud se realizan todas nuestras satisfacciones, no parece que pueda negarse a éstas su carácter de condignidad, aun cuando nunca puedan llegar a ser *ex toto rigore iustitiae*. Y de hecho así lo concede Sto. Tomás.

Teniendo ahora en cuenta la plenitud de la gracia de María, su dignidad altísima de Madre de Dios, y su asociación con Cristo a toda la obra redentora, parece cosa completamente lógica y natural afirmar de Ella, respecto de todo el género humano, lo que a todos se nos concede en orden a nuestras propias culpas.

Por eso no deja de ser cosa un poco extraña que el P. Merkelbach rechace con acento verdaderamente enérgico y resuelto, «*certissime!*» (p. 334), hasta la posibilidad de una satisfacción *ex condignitate* en una pura creatura por todas las demás, que los mismos Salmanticenses, aparte de otros muchísimos teólogos, consideran como una cosa completamente lógica, supuesta la infinitud sólo *sc. quid* del pecado, y las debidas condiciones de gracia, etc. Y todavía lo es más que funde esta resolución en la infinitud del pecado, que él mismo reconoce ser sólo *sc. quid*, y en las palabras de Sto. Tomás en la III. P. q. 1, a. 2. ad 1m.: «*oportet ad condignam satisfactionem, ut actus satisficientis habeat efficaciam infinitam, utpote Dei*», siendo así que en esas palabras se refiere Sto. Tomás a la satisfacción condigna perfecta o *ex toto rigore ius-*

titiae, que está completamente fuera de cuestión cuando se habla de nuestras satisfacciones o de las de la Virgen. ¿No será esto una consecuencia de confundir el mérito y satisfacción *condignos* con el *ex toto rigore justitiae*, no teniendo en cuenta para nada la naturaleza y condiciones de la otra especie del mérito y satisfacción *condignos ex condignitate*? Nosotros así lo creemos, porque en caso contrario sería inexplicable tal resolución en un teólogo de la talla del P. Merkelbach que debe conocer la tradición teológica.

Tampoco entendemos por qué dice de la cooperación satisfactoria de Maria, que fué «*particularis in determinatos homines*», y a continuación, «*et nihilo minus relative prima et universalis, quatenus ad omnes homines lapsos existentes; praeteritos existentes et futuros*» (p. 330). Ni por qué niega en los justos del Antiguo Testamento y en la misma Virgen Maria el mérito congruo de la Encarnación *quoad substantiam* (p. 209), tan explícito en Sto. Tomás y en la escuela tomista.

Hemos hecho estas observaciones que, exceptuadas las dos últimas, de igual manera convienen a otros autores de Mariología, por tratarse de una obra de verdadero mérito que ha de tener gran influencia en la formación de las inteligencias, con el afán único de que esta parte soteriológica de la teología mariana sea estudiada con más detención y profundidad teológicas, no contentándose con fórmulas hechas, ni con lo que otros dicen, lo cual impediría todo progreso en ella, cuando todavía es tanto lo que falta por hacer.

FR. MANUEL CUERVO, O. P.

GOFFREDO QUADRI: *Il problema dell'autorità*. Fascicolo primo.—“La nuova Italia”. Firenze.—Págs. 221. Prezzo neto L. 30.

El problema de la autoridad es muy interesante en la historia del humano pensamiento. Trátase de un fenómeno que acompaña siempre a la humanidad, en todas las dimensiones de espacio, tiempo y civilización, y no puede menos de preocupar al filósofo la investigación de su naturaleza y la explicación de su contenido. Y tiene aún hoy mayor importancia cuando, tras una crisis bien funesta de la autoridad, vuelve el péndulo, en su oscilación inversa, a apartarse de la vertical acaso más de lo debido, cual sucede siempre, particularmente en los problemas vitales de orden práctico.

Por eso resulta tan ameno, instructivo y aleccionador conocer el concepto que de la autoridad han tenido los hombres de ciencia de todos los tiempos, para formar nosotros, con mayor garantía de acierto, una idea adecuada de la naturaleza íntima de la autoridad, con todas sus derivaciones de orden especulativo y de orden práctico.

Goffredo Quadri ha acometido ese estudio. En este primer fascículo se contienen tres grandes capítulos: I, El pensamiento antiguo; II, El pensamiento

medieval hasta el renacimiento peripatético; III, La grandeza escolástica y su decadencia.

«La dottrina dell'autorità, escribe, è originariamente e fundamentalmente latina, per quanto la concezione ne emerga sia dalla speculazione filosofica dei greci, sia dall'atteggiamento prevalentemente sentimentale della intera tradizione degli ebrei.»

Sin embargo, empieza por estudiar la doctrina de estos dos pueblos en sus principales representantes.

La exposición del pensamiento de cada autor es sincera, leal y bien documentada, sin comentarios ni adulteraciones. Y apenas queda un autor digno de alguna consideración, que no sea objeto de estudio, lo cual supone un trabajo cuantioso para recoger sus afirmaciones, dispersas a veces en numerosas y voluminosas obras, a fin de mostrarnos su pensamiento integral.

Facilitaría la lectura de este libro—y se echa de menos—alguna subdivisión y algunos epígrafes dentro de cada larguísimo capítulo.

FR. I. G. MENENDEZ-REIGADA, O. P.

ANTON KOCH, S. J.: *Homiletisches Handbuch*. II. Abteilung: *Homiletisches Lehrwerk*. Sachquellen für Predigt und christliche Unterweisung des Gesamtwerkes. VI. Band, I. Teil: Lehre von Gott, II. Teil: Lehre vom Gottmensch Jesus Christus. gr. 8.º 518 Seiten. Herder & Co., Freiburg im Breisgau 1941. 9.20 Mark, geb. 11.40 Mark. Bei Subskription auf das Gesamtwerk oder eine der beiden Abteilungen 7.80 Mark bezw. 9.60 Mark.—Librería Herder, Balmes, 22. Barcelona.

El «Homiletisches Handbuch» de Antón Koch, S. J., ha ganado en pocos años el merecido prestigio de ser por su extensión y calidad una obra extraordinaria al servicio de la palabra de Dios. Las crecientes ediciones son la mejor prueba de hasta qué punto proporciona a los sacerdotes una gran utilidad práctica para la predicación e instrucción catequística, sin por ello quitarles su trabajo y estilo personal.

Después de la publicación en cuatro tomos de la primera sección «Quellenwerk» con las fuentes que pueden proporcionar materia para la predicación e instrucción cristiana, da comienzo ahora a la segunda sección «Lehrwerk» con los temas para dicha predicación e instrucción. Su intención es desarrollar los temas, adaptándoles a la predicación según el plan y estilo del «Quellenwerk».

En este tomo sexto se manifiesta la estructura y particularidad de todo el manual. Ofrece unos 400 croquis entresacados del «Quellenwerk» sobre los temas conocidos referentes a la doctrina acerca de Dios y de Cristo, desarro-

llando de este modo abundantemente el contenido del «Quellenwerk». De esas 400 una mitad es de material bíblico—como aportación a la típica predicación escriturística—y la otra es de temas de predicación. Los croquis están dispuestos de una manera clara, y por su contenido conciso se prestan para un desarrollo particular del predicador, sin impedir con ello su estilo y concepción propia. Una serie de elementos sugiere catequesis y predicaciones breves, así como también series de sermones y predicaciones sobre Cristo. Sería de desear que al principio de cada título hubiese un apéndice de carácter literario, el cual indicase no solamente la manera de tratar el tema los maestros antiguos y modernos, sino también algo referente al desarrollo y exposición del valioso material literario (Obras, artículos, compendios, etc.). En algunos capítulos se ofrecen en cada tema breves indicaciones que señalan el comienzo y el final del sermón. Hay un grupo especial que muestra la posibilidad de incluir el sermón en la liturgia del año eclesiástico. Para facilitar más la elección del tema proporcionan los índices finales posibilidades de conexionar los temas para domingos y días festivos, así como también para predicaciones aisladas y ciclos de sermones entresacados de la materia del tomo, y dos programas para una serie de sermones sobre Dios y otra sobre Cristo. De este modo el predicador puede disponer libremente del conjunto de ideas del tomo y puede estar seguro de que le proporcionará materia de predicación para varios años.

Este primer tomo del «Lehrwerk» deja presentir qué riqueza y qué ayuda proporcionará para la predicación la publicación de los volúmenes posteriores.

Además de los tomos de ampliación proyectados al principio: «Homilética adaptada» (ampliación del «Quellenwerk») y «Planes para sermones de circunstancias, Planes anuales» (ampliación del «Lehrwerk»), se han acreditado otras dos obras como término completo de todo el proyecto: una obra escriturística («Schriftwerk») y una obra de culto («Kultwerk»). Ambas exponen la Sagrada Escritura y la liturgia de un modo adaptable a la predicación, tratando temas que no tenían cabida dentro de los límites del «Lehrwerk».

Repetimos el juicio laudatorio que hemos hecho de la primera serie de esta grandiosa obra. Pocas, o ninguna, de las colecciones existentes pueden comparársele por la inmensa riqueza de contenido doctrinal y por la facilidad de su manejo, debido a la rigurosa distribución de materias con arreglo a un plan perfectamente orgánico y lógico.

S. P.

NIHIL OBSTAT

Dr. Franciscus Ramos, Censor

IMPRIMATUR

† *HENRICUS, Episcopus Salmantinus*

LIBRERIA HERDER

Balmes, 22 (Junto Universidad) - Barcelona (7)

ULTIMAS NOVEDADES EDITORIALES:

	Ptas
ARAMI, ¡Vive tu vida!—Magistral explicación de la gracia y sus efectos en el alma.—Sencillez y amenidad.—3. ^a ed. 1942, cartóné	10,00
ARTECHE, <i>San Ignacio de Loyola</i> . — Biografía. — Con un prólogo del R. P. Leturia, S. J.—Ed. 1941, cartóné...	9,00
BAUR, ¡Sed Luz!—Meditaciones Litúrgicas para los Domingos y Fiestas del año eclesiástico, trad. por los RR. PP. Pérez de Urbel y Díez, O. S. B., 3 vols., cartóné ...	80,00
<i>Desde lejanas tierras</i> .—Galería de narraciones ilustradas dedicadas a la Juventud.—25 tomitos cart., cada tomo ...	5,00
DESPLANGUES, S. J. ¡Vive tu Misa!—La Misa de los que no son Sacerdotes.—Aparecerá en Enero de 1942...	10,00
EISENHOFER, <i>Litúrgica Católica</i> .—Manual de Liturgia para Seminaristas y obra de consulta, cartóné ...	28,00
HUONDER, S. J., <i>Meditaciones Sacerdotales</i> , tomo I: <i>A los pies del Maestro</i> . Ed. Nacional, cart., pesetas 14,50. tela ...	16,50
HUONDER, S. J.—Tomo II: <i>La Noche de la Pasión</i> , tela ...	30,00
HUONDER, S. J.—Tomo III: <i>La Mañana de la Glorificación</i> , tela...	30,00
HUONDER, S. J.—Tomo IV: <i>La Aurora de la niñez</i> , tela ...	30,00
KOESTERS, S. J. <i>La Iglesia de nuestra fe</i> .—Exposiciones fundamentales, cartóné...	24,00
MESCHLER, S. J., <i>Divino Salvador, La Vida espiritual, La Virgen Nuestra Señora, Jardín de Rosas, Meditaciones de los Ejercicios</i> , etc. Solicite catálogo.	
PARSCH, <i>Año Litúrgico</i> .—3 vol. Aparecerá en 1942. Aceptamos pedidos que gozarán una reducción de un 10 por 100 del precio.	
SCHUSTER, Cardenal, <i>Liber Sacramentorum</i> , ed. española, vol. 1 y 2, cartóné...	14,00
Los tomos siguientes están en preparación.	
SPILLMANN, <i>Una víctima del secreto de la Confesión</i> , tela ...	19,00
TISSOT, <i>La Vida interior, simplificada y reducida a su fundamento</i> , ed. séptima, cartóné ...	14,00
WILLAM, <i>La Vida de Jesús</i> , tela ...	18,00
WILLAM, <i>La Vida de María</i> , tela ...	34,00
HOLZNER, <i>San Pablo</i> , ed. 1942 aproximadamente, tela ...	50,00

TEJIDOS DE LANA Y ALGODON

ESPECIALES PARA COMUNIDADES RELIGIOSAS

Paños, Sayales, Estameñas, Buratos, Sargas, Merinos, Vuelas, Lienzo de algodón, Sábanas, Mahones azules, etc.

Sección especial de Retortas y Holandas de hilo puro, para ropas de Culto

Almacenes del Niño Jesús

WENCESLAO PEÑA

CALATAYUD ————— (ZARAGOZA)

Elaboración de toda clase de tejidos para Comunidades Religiosas, según color y prescripciones de su Santa Regla.

NOTA.—Solicítense muestras que se mandan gratuitamente.

VINOS DE MISA
J. de Muller, S. A.

CASA FUNDADA EN 1851

TARRAGONA

Medalla de Oro en la Expo-
sición Vaticana del año 1888
:: (S. S. León XIII) ::



Proveedores de S. S. Pío X,
Benedicto XV, Pío XI y
:: Pío XII ::

GARANTIA DE ABSOLUTA PUREZA

EXQUISITA CALIDAD

Certificados del Emmo. Sr. Cardenal Arzobispo de Ta-
rragona y de otros muchos Ilustrísimos Prelados
de España y del Extranjero y del Reveren-
do P. Eduardo Vitoria, S. J., Direc-
tor del Instituto Químico
de Sarriá (Barcelona)

Monumento de alta cultura

CINCO OBRAS FAMOSAS QUE NO PUEDEN FALTAR EN SU HOGAR

HISTORIA NATURAL.—Vida de los animales, de las plantas y de la tierra

Tesoro de ciencia y amenidad, de valor incalculable. La obra que inútilmente se ha pretendido copiar. Es un tesoro para el hogar y un museo para las escuelas. Un texto notabilísimo y apasionante; una ilustración que sorprende, así por su número como por su extraordinario interés. Los animales más exóticos, las fieras más temibles, los peces más extraños, los insectos más raros y diminutos, las plantas y flores de países más remotos, los aspectos más curiosos y más impresionantes de la Tierra..., todo lo abarca, reflejando en admirables fotografías esta notabilísima obra. Cuatro volúmenes. 2.000 páginas. 5.000 grabados. Más de 300 láminas. Al contado: 340 pesetas. A plazos: 400 pesetas.

LAS RAZAS HUMANAS.—Su vida, sus costumbres, su historia, su arte.

Maravilloso desfile de la extensa gama de pueblos que forman la Humanidad. Costumbres, arte, danzas, religión, moral, leyes seculares, cultura, indumentaria típica, etc., llenan las páginas de esta obra única cuya celebridad ha cundido con inusitada rapidez. Sus ilustraciones causan justa y legítima admiración. Dos volúmenes. Agotada. Se prepara una nueva edición. Al contado: 170 pesetas. A plazos: 200 pesetas.

GEOGRAFIA UNIVERSAL.—Descripción moderna del mundo.

Libro de oro para el hogar. Obra de la más alta utilidad y conveniencia para todas las bibliotecas, instituciones de cultura, centros de enseñanza, comerciantes, industriales, profesionales, agricultores, etc., la obra que piden los entendidos; el libro que aplauden los estudiosos. La gran obra nueva y original, que triunfa rotundamente en todas partes. Ninguna la iguala en modernidad. Ninguna la aventaja en méritos científicos. Ninguna la supera en esplendores gráficos. No es aprovechamiento de libros extranjeros. Todo en ella es original y rigurosamente nuevo. Sus numerosos mapas son un primer. Cinco volúmenes. 2.800 páginas. 5.000 grabados. 400 láminas. Al contado: 425 pesetas. A plazos: 500 pesetas.

HISTORIA UNIVERSAL.—Novísimo estudio de la humanidad.

La primera gran Historia que produce España. El libro que de manera magistral nos muestra la trayectoria seguida por el hombre a través de todas las edades. Un potente foco de luz nueva en el estudio clásico de la Historia. Una extraordinaria producción nacional. Su texto tiene un valor cultural enorme. Sus ilustraciones son lo mejor publicado hasta hoy. Seis volúmenes. 3.360 páginas. 6.000 grabados. Más de 500 láminas. Al contado: 610 pesetas. A plazos: 600 pesetas.

HISTORIA DE ESPAÑA.—Gran Historia general de los pueblos hispanos.

La magna obra que nos presenta, en páginas de grandes méritos, fastuosa belleza y absoluta modernidad, una visión clara y perfecta de la interna vida hispana, desde sus albores hasta el momento actual. Es una versión maestra de nuestra Historia, a tono con la exigencia cultural de nuestra época. Se ha reanudado la publicación de esta obra grandiosa con los fascículos que completan el cuarto tomo. Cinco volúmenes. 2.800 páginas. 5.000 grabados. Más de 400 láminas. Próximos a aparecer los cinco últimos fascículos del 5.º tomo. Al contado: 400 pesetas. A plazos: 475 pesetas.

Puede Vd. encargar estas obras o pedir folletos y condiciones de suscripción, a cualquier librería o directamente a la casa editora

INSTITUTO GALLACH

DE LIBRERIA Y EDICIONES, S. L.

Calle Mallorca, 454-456.—Apartado de Correos, 784

BARCELONA (13).



ELABORACION ESPECIAL DE VINO BLANCO DULCE

para el Santo Sacrificio de la Misa

LOIDI Y ZULAICA

SAN SEBASTIAN

CASA CENTRAL: IDIAQUEZ, 5.—TELEGRAMAS LOIDI. Fundada el año 1875

Bodegas de elaboración en **ALCAZAR DE SAN JUAN** (Ciudad Real)

PROVEEDORES DE LOS SACROS PALACIOS APOSTOLICOS

Esta casa garantiza la absoluta pureza de sus vinos, con recomendaciones y certificados de los Emms. Sres. Cardenal Arzobispo de Burgos, Arzobispos de Valencia, Santiago y Valladolid; Obispos de Ciudad Real, Pamplona, Orihuela, Salamanca, Segovia, Avila, Ciudad Rodrigo, Auxiliar de Burgos, Bayona (Francia) y Rvdo. P. Dr. Eduardo Vitoria, S. J., etc., etc.

EXPORTACION A ULTRAMAR

ENVIO GRATUITO DE MUESTRAS

Lámpara de Cera "GAUNA"

PARA EL ALUMBRADO DEL TABERNACULO

De CUATRO días de duración, fabricada con sujeción al Canon 1.271 del vigente Derecho Canónico, que dice así:

«Delante del Tabernáculo en que se reserva el Santísimo Sacramento, brille una lámpara continuamente, día y noche, alimentada con aceite de olivas o con cera de abejas.»

¡LIMPIEZA ABSOLUTA!

¡TRANQUILIDAD COMPLETA!

Hijo de Quintín Ruiz de Gauna. VITORIA (Alava).

P. Santiago Ramírez, O. P.

De certitudine Spei christianae

3 pesetas

P. Ignacio Menéndez-Reigada, O. P.

Necesidad de los dones del Espíritu Santo

5 pesetas

P. SABINO ALONSO, O. P.

LA EXENCION DE LOS RELIGIOSOS

5 pesetas

Imp. Comercial Salvantina.—Prior, 19. Teléfono 1982.—Salamanca